BL 930
.N55

Class _____

Book _____

YUDIN COLLECTION

GPO

РУССКОЕ ЯЗЫЧЕСТВО.

ОПЫТЪ ПОПУЛЯРНАГО ИЗЛОЖЕНІЯ

НАУЧНЫХЪ СВѢДѢНІЙ О ЯЗЫЧЕСКОЙ РЕЛИГІИ

РУССКИХЪ СЛАВЯНЪ.

М. Никифоровскаго.

С. ПЕТЕРБУРГЪ.
1875.

Nikiforovskii, M
Собственноручная отца Священника Митрофана Доримедонтовича Никифоровскаго.
Февраля 10 дня 1877 года.
Russkoe Iazychestvo

РУССКОЕ ЯЗЫЧЕСТВО.

ОПЫТЪ ПОПУЛЯРНАГО ИЗЛОЖЕНІЯ

НАУЧНЫХЪ СВѢДѢНІЙ О ЯЗЫЧЕСКОЙ РЕЛИГІИ

РУССКИХЪ СЛАВЯНЪ.

М. Никифоровскаго.

С. ПЕТЕРБУРГЪ
1875.

BL930
N55

Печатать позволяется. С.-Петербургъ, августа 28 дня 1875 года.
Цензоръ Архимандритъ *Арсеній*.

154363

Печатано въ типографіи духовнаго журнала «Странникъ», на Невскомъ проспектѣ, въ домѣ Шлякова № 108.

РУССКОЕ ЯЗЫЧЕСТВО.

(опытъ популярнаго изложенія научныхъ свѣдѣній о языческой религіи русскихъ славянъ).

Исторія совершаетъ свой путь послѣдовательно и постепенно. Это, какъ извѣстно, общій законъ историческаго движенія. Во внѣшней исторіи народовъ повидимому бываютъ перевороты, но только по видимому, потому что и здѣсь всякое явленіе—непремѣнно вытекаетъ изъ предыдущихъ, находящихся въ извѣстныхъ съ нимъ отношеніяхъ и связи. Что же касается до внутренней исторіи, исторіи народнаго духа, убѣжденій, понятій, обычаевъ, то тутъ не бываетъ и кажущихся скачковъ, перерывовъ.

Особенное же значеніе этотъ законъ имѣетъ въ области религіозной, гдѣ все, по народному воззрѣнію, запечатлѣно авторитетомъ божественнымъ. Въ этой области человѣкъ консервативенъ по преимуществу. Это особенно нужно сказать о цѣлыхъ народахъ. Медленно и постепенно одна религіозная форма смѣняетъ другую: по большей части старое здѣсь долго уживается съ новымъ,—то и другое вступаютъ другъ съ другомъ въ сдѣлку, взаимно проникаются, и только съ теченіемъ болѣе или менѣе значительнаго времени новое беретъ перевѣсъ и вытѣсняетъ старое. И это вполнѣ справедливо не только по отношенію къ исторіи языческихъ религій, но и въ отношеніи къ исторіи религіи христіанской.[1]

---

[1] Считаемъ нелишнимъ замѣтить, что здѣсь мы говоримъ о человѣческой, исторической, сторонѣ христіанства: какъ божественная, откровенная истина, оно, какъ извѣстно, всегда и вездѣ тоже, неизмѣнно, не подлежитъ развитію.

Христіанскія понятія и начала входятъ въ жизнь и сознаніе народовъ не вдругъ, а мало-по-малу, у одного скорѣе, у другаго медленнѣе, смотря по разнымъ историческимъ обстоятельствамъ, въ той или другой степени содѣйствующимъ или препятствующимъ этому. Старое язычество и въ христіанскую эпоху народной исторіи обыкновенно заявляетъ о своемъ существованіи, прорываясь, такъ сказать, на каждомъ шагу этой исторіи и налагая свою печать на народное пониманіе новой религіи. Измѣняются имена, форма, а значеніе, сущность дѣла, смыслъ всего долго-долго остаются тѣже—чисто языческаго свойства. Не говоримъ уже, что вообще старый (языческій) складъ народнаго міросозерцанія и жизни обыкновенно проходитъ по всей исторіи новой (христіанской) вѣры и, при всей ея универсальности (всеобщности) опредѣляетъ народную ея физіономію.

Вотъ почему для надлежащаго пониманія церковно-историческихъ явленій въ жизни того или другаго народа, кромѣ другихъ условій, необходимо изученіе предшествовавшаго христіанству народнаго язычества, что̀ и дѣлаютъ многіе, напр., изслѣдователи церковной исторіи на древней грекоримской почвѣ.

Понятно, послѣ этого, какъ важно для уразумѣнія русской церковной исторіи ознакомленіе, между прочимъ, съ русскимъ, т. е., славяно-русскимъ,[1] язычествомъ. Такое ознакомленіе, конечно при прочихъ условіяхъ, можетъ объяснить многіе факты и весь строй многовѣковой церковно-исторической жизни нашего отечества.

Но этого мало. Славяно-русское язычество представляетъ не только научно-историческій, но и современно практическій интересъ. Извѣстно, что, не смотря на девятисотлѣтній почти періодъ времени съ тѣхъ поръ, какъ

---

[1] Говоримъ: *славяно-русскимъ,* потому что значеніе инородческихъ элементовъ вообще въ исторіи Россіи, можно сказать, ничтожно сравнительно съ элементомъ славянскимъ.

крещена русская земля въ христіанскую вѣру, у насъ еще и доселѣ остается очень много слѣдовъ нашей языческой старины—языческихъ вѣрованій, преданій и обрядовъ, не говоря еже о чисто внѣшнемъ, можно сказать, языческомъ[1] отношеніи къ христіанству массы народной. Надлежащее знакомство съ русскимъ язычествомъ даетъ возможность сознательно относиться къ означеннымъ остаткамъ нашей старины,—понимать ихъ смыслъ и значеніе, ихъ силу и слабость, что̀ изъ нихъ и почему особенно усердно держалось и держится противъ истинной вѣры, въ чемъ, наконецъ, состоитъ отличительный характеръ искаженій, которыя производятъ они въ народномъ православіи,—а, очевидно, только подъ этимъ условіемъ возможенъ болѣе или менѣе надежный и прочный успѣхъ въ дѣлѣ искорененія въ народѣ темныхъ языческихъ воззрѣній и суевѣрій и водворенія на мѣсто ихъ христіанскихъ просвѣтительныхъ началъ и представленій.

Не смотря, однако, на такую важность изученія нашего язычества, у насъ въ духовной литературѣ, до послѣдняго времени, не обращалось на него надлежащаго вниманія. Наши древніе писатели, говоря вообще, съ омерзѣніемъ отвращались отъ народнаго язычества какъ отъ дьявольскаго обольщенія. Только немногіе обличители касались его—и то отчасти—въ своихъ поученіяхъ. Новѣйшіе церковно-историческіе изслѣдователи наши тоже игнорировали его, хотя и по другимъ причинамъ. Читая ихъ труды, можно подумать, что, по мнѣнію ихъ, язычество наше уже не существуетъ въ исторіи со времени Владиміра святаго и Ярослава мудраго, или, по крайней мѣрѣ, является съ тѣхъ поръ лишь въ видѣ печальнаго исключенія изъ общаго правила,—почему и не заслуживаетъ вниманія церковнаго историка. Въ нихъ по преимуществу, если не исключительно, излагается внѣшняя

[1] Ниже будетъ сдѣлано замѣчаніе о значеніи нравственнаго элемента и кудесничества въ язычествѣ.

исторія Церкви и обращается особенное вниманіе на оффиціальное, такъ сказать, проявленіе у насъ церковнаго ученія и христіанской жизни, а не на то, какъ это ученіе и эта жизнь отражались въ сознаніи и практической дѣятельности нашего народа, въ народныхъ вѣрованіяхъ и нравахъ. Если въ нихъ и говорится о язычествѣ, то все въ этомъ отношеніи ограничивается лишь перечнемъ, съ большею или меньшею полнотою, нашихъ языческихъ боговъ и обрядовъ, безъ всякаго почти научнаго объясненія и соотношенія ихъ съ христіанствомъ въ исторіи. Только въ самое ближайшее къ намъ время наши духовные писатели стали серьезно относиться къ этому предмету. Какъ на лучшее сравнительно сочиненіе въ этомъ родѣ можно указать на статью, помѣщенную въ августовской книжкѣ Православнаго собесѣдника за 1865 годъ «о борьбѣ христіанства съ язычествомъ въ Россіи». Впрочемъ спеціальнаго изслѣдованія о русскомъ язычествѣ наша богословская литература доселѣ еще не представляетъ.

Между тѣмъ—въ свѣтской литературѣ наша языческая старина разработывается, съ той или съ другой стороны, сравнительно съ давнихъ поръ. Правда, сначала и здѣсь ограничивались очень немногимъ.[1] За то въ послѣдующее, а тѣмъ болѣе въ настоящее время тутъ сдѣлано очень многое по этой части. Особенно замѣчательны въ этомъ отношеніи труды *Костомарова*, *Шеппинга*, *О. Миллера*, *Щапова*, *Макушева*, *Котляревскаго*, *Срезневскаго*, *Буслаева* и, главнымъ образомъ, *Аѳанасьева*. Громадный трудъ послѣдняго «Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу» (три тома, изд. 1865—7 г.) представляетъ, можно сказать, послѣднее слово современной науки по этому предмету.

---

[1] Первые наши миѳологи (конца прошлаго и начала нынѣшняго столѣтія), каковы *Поповъ*, *Чулковъ*, *Кайсаровъ*, *Гр. Глинка*, еще не сознавали важности своего предмета. Они слишкомъ внѣшне смотрѣли на дѣло и даже позволяли себѣ произведеніями собственной фантазіи восполнять пробѣлы въ памятникахъ родной старины, какъ одинъ изъ нихъ самъ пренаивно сознается въ этомъ (см. предисл. къ «Древн. религіи славянъ» Глинки, 1804).

На обработку его авторъ посвятилъ много годовъ. Нѣкоторыя его части были уже напечатаны раньше въ разныхъ повременныхъ изданіяхъ (въ альман. «Комета» 1851 г., въ «Отеч. Зап.» 1852 г. №№ I—III, «Изв. Ак. Н.» 1853 г., въ «Архивѣ Калачова» и др.). Въ послѣднемъ изданіи онѣ пересмотрѣны авторомъ вновь, пополнены и исправлены согласно съ тѣми выводами, какіе добыты общими усиліями западныхъ ученыхъ миѳологовъ-филологовъ *Макса Мюллера*, братьевъ *Гриммовъ*, *Куна*, *Вебера*, *Мангарта*, *Шварца*, *Пикте* и др.[1]

Само собою разумѣется, что свѣтскіе ученые разсматриваютъ наше язычество *съ своей точки зрѣнія*. Къ нѣкоторымъ вопросамъ аналогіи его съ христіанствомъ въ исторіи они относятся довольно раціоналистически. Общихъ соображеній и выводовъ, въ этомъ отношеніи, почти совсѣмъ не касаются. Притомъ самый методъ изслѣдованія и способъ изложенія у нихъ этого предмета дѣлаютъ труды ихъ недоступными для обыкновеннаго читателя, не спеціалиста. Это особенно нужно сказать о сочиненіи Аѳанасьева. Во всякомъ случаѣ произведенія этихъ писателей заключаютъ въ себѣ богатый матеріалъ для изученія этого предмета и *съ богословской* или, лучше сказать, *съ церковно-исторической точки зрѣнія*.

---

[1] На основаніи этого труда и бѣлорусскихъ пѣсенъ, съ объясненіями Безсонова, явилась статья г. *Квашнина-Самарина*, въ IV т. «Бесѣды» за 1872 годъ, «очеркъ славянской миѳологіи», въ которой авторъ пытается изложить въ возможной полнотѣ и системѣ *главнѣйшіе* теогоническіе и космогоническіе миѳы славянскаго язычества, отступая иногда отъ объясненій Аѳанасьева и отчасти пополняя ихъ.

Изъ прочихъ нашихъ миѳологовъ извѣстны: *Строевъ*, *Руссовъ*, *Касторскій*, *Щепкинъ*. «Миѳологія русскихъ славянъ» (1815 г.) Строева представляетъ у насъ первый опытъ изученія внутренняго смысла и значенія народныхъ миѳовъ и преданій. Но при тогдашней ограниченности и неразработанности нашихъ старинныхъ памятниковъ и вообще при тогдашнемъ состояніи миѳологіи и филологіи нельзя было далеко уйти на этомъ пути. Съ бо́льшимъ успѣхомъ трудились на этомъ поприщѣ другіе помянутые здѣсь писатели. Впрочемъ и ихъ труды, какъ и нѣкоторыхъ послѣдующихъ, слишкомъ страдаютъ односторонностью и искусственной систематизаціей и вообще апріорностью въ выводахъ и объясненіяхъ.

Пользуясь этимъ матеріаломъ, въ виду важности предмета и пробѣла въ этомъ отношеніи въ нашей духовной литературѣ, изложимъ и объяснимъ, въ главныхъ чертахъ, все содержаніе нашего язычества, какъ религіи,[1] а въ заключеніе скажемъ нѣсколько словъ о значеніи его въ нашей церковной исторіи, равно какъ и о тѣхъ общихъ выводахъ, какіе можно сдѣлать изъ его изученія по отношенію къ современной намъ церковно-практической дѣятельности.[2]

---

[1] Язычество, въ широкомъ смыслѣ, можно разсматривать не только какъ извѣстнаго рода *религію,* но и какъ извѣстный общественный и частный *бытъ* народа, что̀ не составляетъ нашей задачи. Этой послѣдней стороны предмета мы коснемся лишь на столько, на сколько она выражаетъ нравственный элементъ религіи.

[2] Первоначальными источниками по нашему предмету служатъ: а., *русскіе*—лѣтописи, пастырскія поученія и посланія, отреченныя книги, простонародные праздники и обряды, также заговоры, загадки, примѣты, пословицы, пѣсни, былины, сказки, легенды и вообще языкъ народа со всѣмъ разнообразіемъ областныхъ его нарѣчій α.; б., *иностранные*—свидѣтельства (хотя впрочемъ немногія) Прокопія, Гельмольда, Ибнъ-Фоцлана и др., равно какъ и миѳическія сказанія прочихъ славянъ и другихъ родственныхъ народовъ, преимущественно литовцевъ и нѣмцевъ β. Объ относительномъ значеніи всѣхъ этихъ источниковъ подробно говорится у Макушева и Аѳанасьева.

α) Эти источники собраны, разработаны и изданы въ недавнее время. Въ этомъ отношеніи извѣстны труды *Сахарова, Снегирева, Терещенко,—Кирѣевскаго, Максимова, Безсонова, Даля, Тихонравова, Пыпина* и *Костомарова,*—также изданія разныхъ ученыхъ обществъ и коммиссій. Дѣло это, впрочемъ, далеко еще нѐ окончено, что̀ вообщѐ нужно сказать̀ и о прочихъ источникахъ.

β) Языческія вѣрованія и преданія въ основѣ своей и нѣкоторыхъ подробностяхъ одинаковы у всѣхъ народовъ, вслѣдствіе единства̀ законовъ человѣческой природы и тожества первоначальныхъ историческихъ условій религіознаго развитія. По крайней мѣрѣ, это положительно извѣстно относительно народовъ индоевропейскаго или арійскаго племени, къ которому принадлежатъ славяне. Понятно, послѣ этого, почему мы разсматриваемъ наши вѣрованія и преданія въ связи съ вѣрованіями и преданіями прочихъ славянъ и другихъ народовъ. Кромѣ того, что чрезъ это становится яснымъ, что̀ общаго у насъ съ другими народами и что̀ особеннаго въ этомъ отношеніи, — такимъ образомъ возстановляется еще подлинный смыслъ многихъ вѣрованій и обрядовъ, утратившихъ свое значеніе въ нашихъ памятникахъ. При этомъ, кстати замѣтимъ, что въ настоящее время большинство ученыхъ считаетъ *славянъ* и *литовцевъ* ближайшими родственниками (по времени выдѣленія изъ общей прародины) *германцевъ,* меньшинство же совершенно отвергаетъ такое родство и относитъ эти два племени къ восточнымъ арійцамъ. Мы держимся, вмѣстѣ съ Аѳанасьевымъ, перваго мнѣнія.

Содержаніе языческой религіи вообще можно разсматривать, вопервыхъ, *въ отношеніи теоретическомъ*, т. е., со стороны вѣрованій и представленій, и, во вторыхъ, *въ отношеніи практическомъ*, т. е., со стороны культа и нравственности. Съ этихъ сторонъ мы и разсмотримъ наше язычество.

I.

Языческія вѣрованія и представленія вообще имѣютъ свою исторію, начало которой восходитъ къ незапамятной эпохѣ арійцевъ. Но прослѣдить за ихъ развитіемъ шагъ за шагомъ чрезвычайно трудно, да и едва ли возможно. Миѳологія не знаетъ хронологіи. «Память о языческой старинѣ», говоритъ Аѳанасьевъ, «доносимая намъ въ устныхъ преданіяхъ и символическихъ обрядахъ, сливаетъ всѣ частности во едино, и разомъ, въ нелегко-разрываемой связи, передаетъ то, что̀ создавалось въ теченіи многихъ и многихъ лѣтъ» (1,57). Несомнѣнно только, что происхожденіе и развитіе ихъ, кромѣ врожденной человѣку *психологической потребности*,[1] и его *культурнаго развитія*,[2] объусловливалось, съ одной стороны, *природою* окружающихъ человѣка *предметовъ и явленій*, съ другой, и главнымъ образомъ, *звуками его роднаго языка, исторіей послѣдняго*,[3] при чемъ важное значеніе имѣла и такъ на-

---

[1] Въ силу этой потребности, какъ извѣстно, человѣкъ *по природѣ ищетъ Бога* (представляя Его такъ или иначе, сообразно уже прочимъ условіямъ религіознаго развитія) и ставитъ разные космогоническіе вопросы (разрѣшая ихъ опять таки различно, сообразно тѣмъ же условіямъ).

[2] «Идеи, вызываемыя историческимъ движеніемъ жизни и образованіемъ, обыкновенно овладѣваютъ прежнимъ миѳическимъ матеріаломъ, болѣе или менѣе видоизмѣняя и одухотворяя его». (Аѳанасьевъ).

[3] «Богатый и, можно сказать, единственный», говоритъ Аѳанасьевъ, «источникъ разнообразныхъ миѳическихъ представленій есть живое слово человѣческое, съ его метафорическими и созвучными выраженіями». Всякій языкъ, какъ извѣстно, начинается съ образованія *корней* или тѣхъ основныхъ звуковъ, въ которыхъ первобытный человѣкъ обозначалъ свои впечатлѣнія, производимыя на него предметами и явленіями природы, — *живописалъ*, пластически изображалъ качества, признаки послѣднихъ. (Подобная

зываемая *локализація миѳовъ*, перенесеніе ихъ съ неба на землю и наоборотъ, смѣшеніе ихъ (ib. 1, 1—15). Что же касается до ихъ исторіи, то въ этомъ отношеніи мы можемъ указать лишь на главные и самые общіе моменты, и то, большею частію, только предположительно.

По всей вѣроятности, первымъ моментомъ въ этой исторіи былъ *монотеизмъ физическій*. Лишенный божественнаго откровенія и предоставленный самому себѣ, человѣкъ на раннемъ утрѣ своего такъ называемаго до-историческаго существованія, первоначальную откровенную идею о единомъ, премірномъ, личномъ Божествѣ приложилъ къ видимой природѣ,—отъ которой, вслѣдствіе незнанія физическихъ законовъ, находился въ полной зависимости,—отожествивъ Бога съ послѣднею въ ея цѣломъ. Какъ скоро умъ человѣческій сталъ различать предметы и явленія природы, монотеизмъ этотъ долженъ былъ перейти въ *политеизмъ*, который былъ, такимъ образомъ, шагомъ впередъ. Сначала политеизмъ, безъ сомнѣнія, былъ также чисто *физическій*—состоялъ въ непосредствен-

---

живописность языка слышится до сихъ поръ въ нашихъ областныхъ нарѣчіяхъ: *зыбунъ*—неокрѣпшій грунтъ земли на болотѣ, *спногой* — мелкій, но продолжительный дождь, *листодёръ*—осенній вѣтеръ, *мигай*—глазъ, *сморкало, сопай, нюхъ*—носъ и под.). Съ теченіемъ времени человѣческій слухъ утрачивалъ свою первоначальную чуткость къ произносимымъ звукамъ (въ силу долговременнаго употребленія, привычки), и человѣческое слово съ высоты поэтическаго, картиннаго изображенія нисходило на степень абстрактнаго наименованія, дѣлаясь не болѣе, какъ фонетическимъ знакомъ для указанія на извѣстный предметъ или явленіе, въ его полномъ объемѣ, безъ исключительнаго отношенія къ тому или другому признаку. Вмѣстѣ съ тѣмъ связь отдѣльныхъ представленій, державшихся на родствѣ корней, становилась недоступною, метафоры теряли свой поэтическій смыслъ и принимались за простыя, непереносныя, выраженія, и въ такомъ видѣ переходили отъ одного поколѣнія къ другому: понятныя для отцовъ, повторяемыя по привычкѣ дѣтьми, онѣ являлись совершенно неразгаданными для внуковъ. Съ другой стороны, подъ вліяніемъ разныхъ географическихъ и историческихъ условій, старѣли и вымирали прежде-употребительныя выраженія, отживали вѣкъ грамматическія формы, одни звуки замѣнялись другими, родственными, старымъ словамъ давалось новое значеніе... Вслѣдствіе всего этого исходный смыслъ древнихъ словъ и выраженій становится все темнѣе и загадочнѣе, и явился неизбѣжный процессъ миѳическихъ обольщеній и вѣрованій.

номъ обоготвореніи предметовъ и явленій природы (фетишизмъ). Обоготвореніе предметовъ осязательныхъ, видимыхъ, физически и постоянно существующихъ, по опредѣленности ихъ, удерживалось, вѣроятно, весьма долго въ первоначальномъ видѣ. Но обожаніе силъ, быстро проходящихъ явленій природы — не могло быть такъ прочно. Въ нихъ, какъ современемъ и въ видимыхъ предметахъ, человѣкъ долженъ былъ скоро различить то, что̀ онъ видѣлъ, отъ того, что̀ побуждало видимое къ дѣйствію, руководило имъ, внушало то или другое, словомъ—различить внутреннее отъ внѣшняго. Вмѣсто чисто физическаго политеизма должны были, такимъ образомъ, явиться отвлеченныя вѣрованія въ духовъ—этихъ невидимыхъ божествъ природы (*шаманство*). Сначала эти вѣрованія не имѣли никакого положительнаго содержанія,—съ невидимыми и невѣдомыми дѣтелями не связывалось никакихъ ясныхъ представленій, никакихъ опредѣленныхъ понятій, — одно только существованіе ихъ — безличное и безóбразное— предчувствовалось смутно. Нужна была значительная степень образованности и бо́льшія усилія ума, чтобы облечь эти предчувствія въ какую нибудь форму, вложить въ нихъ какое нибудь содержаніе. Въ короткое время такой переходъ не могъ совершиться: онъ, очевидно, предполагаетъ развитіе сознанія и есть самъ по себѣ умственный или, лучше сказать, психологическій актъ, невозможный безъ воображенія, анализа и отвлеченнаго мышленія. Черты для созданія этихъ образовъ человѣкъ сначала, по всей вѣроятности, заимствовалъ отъ окружающихъ его предметовъ (такъ какъ естественнѣе вообще замѣчать прежде то, что̀ внѣ насъ, а затѣмъ уже себя самихъ), особенно животныхъ *(зооморфизмъ)*, а потомъ, съ развитіемъ сознанія о человѣческомъ достоинствѣ, и отъ себя самого *(антропоморфизмъ)*. На этой степени развитія, по всей вѣроятности, является обоготвореніе душъ умершихъ людей...

Такимъ образомъ, съ теченіемъ времени боги получаютъ, вмѣсто стихійнаго, индивидуальный характеръ, становясь совершенно похожими на людей, низводятся на степень героевъ, подчиняются условіямъ народнаго быта, жизни, понятій. Между ними устанавливается іерархическій порядокъ; они дѣлятся на высшихъ и низшихъ, самое общество ихъ организуется по образцу человѣческаго, государственнаго союза, и во главѣ его становится верховный владыка съ полною царственною властію. Но ихъ образы, имена и аттрибуты колеблются въ неопредѣленности до тѣхъ поръ, пока, наконецъ, зодчество не установитъ различные оттѣнки понятія или представленія того или другаго изъ нихъ и не окаменитъ ихъ, такъ сказать, однажды навсегда въ опредѣленныя формы—въ *идолахъ* или *кумирахъ*. Послѣдніе сначала служатъ только средствомъ для возбужденія благоговѣнія къ тѣмъ божествамъ, которыхъ они изображаютъ, символами ихъ, а потомъ, съ забвеніемъ ихъ первоначальнаго значенія, становятся сами предметами обоготворенія и поклоненія и, утративъ конкретное единство своихъ образовъ съ выражаемыми ими представленіями, принимаютъ совершенно индивидуальное значеніе покровителей и распорядителей тѣхъ явленій и силъ природы, съ которыми прежде были тожественны: это послѣдняя ступень въ развитіи языческихъ вѣрованій, послѣ которой слѣдуетъ періодъ разложенія ихъ.[1] (ср. Кавелинъ, т. IV-й полн. собр. соч., и Шеппингъ, «Миѳы сл. яз.»).

---

[1] Само собою разумѣется, что все это мы говоримъ *вообще*—относительно цѣлыхъ народовъ. Что же касается до отдѣльныхъ личностей, то какъ уровень умственнаго и нравственнаго развитія, такъ и вѣрованія ихъ въ данный моментъ исторіи бываютъ разнообразны,—такъ что въ дѣйствительности въ одномъ и томъ же народѣ, въ одно и тоже время, можно встрѣтить вѣрованія разныхъ эпохъ. Нужно также замѣтить, что мы понимаемъ здѣсь язычество какъ непосредственно-естественную религію цѣлыхъ народовъ, съ характеромъ миѳическимъ, отличая ее отъ религій съ характеромъ философскимъ, свойственныхъ всегда болѣе или менѣе незначительной части общества. Съ послѣдними русское язычество не имѣетъ ничего общаго, какъ увидимъ далѣе...

Къ сказанному прибавимъ, что изъ всѣхъ явленій и силъ природы вниманіе человѣка, какъ скоро онъ сталъ различать предметы и явленія, должно было останавливаться по преимуществу на противоположныхъ явленіяхъ свѣта и тьмы, дня и ночи, тепла и холода, весны и зимы, жизни и смерти. Какъ существу живому, человѣку естественно чувствовать привязанность къ жизни и страхъ къ смерти. Обоготворивъ все свѣтлое въ природѣ, все связанное съ плодородіемъ и развитіемъ, онъ долженъ былъ инстиктивно, съ тревожною боязнью, отвернуться отъ всего, что̀ казалось ему противнымъ творческому дѣлу жизни. Такимъ образомъ на первыхъ же порахъ политеизмъ долженъ былъ получить характеръ *дуалистическій*: должны были явиться два разряда божествъ—свѣтлыхъ и темныхъ, добрыхъ и злыхъ. Дуализмъ этотъ, сначала чисто-физическій, съ развитіемъ антропоморфизма получаетъ смыслъ нравственный. Съ теченіемъ времени являются самостоятельные представители царства свѣта и добра и царства мрака и зла. Впрочемъ абсолютный дуализмъ возможенъ только въ вполнѣ развитыхъ и искуственно обработанныхъ религіяхъ (какова, напр., религія зендская).

Замѣтимъ также, что вообще первоначальныя языческія вѣрованія не представляютъ единства и системы. Противорѣчія и несообразности встрѣчаются въ нихъ часто. Одна и таже стихійная сила представляется въ нихъ, напр., существомъ и безсмертнымъ и умирающимъ, и въ мужскомъ и въ женскомъ полѣ, и супругомъ извѣстной богини и ея сыномъ, и т. д., смотря по тому, съ какой точки зрѣнія смотрѣлъ на нее человѣкъ и какія краски придавалъ таинственной игрѣ природы. Впослѣдствіи уже поэты, ученые, жрецы переработываютъ старый миѳическій матеріалъ и сообщаютъ ему систематическую послѣдовательность и стройность.

Наше, славяно-русское, язычество не успѣло еще достигнуть послѣдней степени развитія, какъ застигнуто

было христіанской религіей. Оно остановилось на переходной ступени отъ непосредственнаго поклоненія природѣ и ея силамъ къ поклонепію божествамъ болѣе или менѣе личнымъ. Въ немъ сохранились остатки фетишизма, но есть и значительные слѣды антропоморфизма. (Есть даже слѣды обоготворенія душъ умершихъ предковъ). Впрочемъ антропоморфизмъ этотъ носитъ черты еще чисто-стихійнаго свойства. Наши языческія божества еще не отдѣлились вполнѣ отъ природы, живутъ болѣе или менѣе одною жизнью съ ней. Идолы у насъ извѣстны только нѣкоторыхъ боговъ и вообще очень молоды — большею частью деревянные (П. с. р. л. 1, 34—36, 50; V, 121) и иногда каменные (И. Р. Татищева, 1, 39; Пам. стар. русск. лит. 1, 221—2),—ихъ еще не успѣли украсить до Владиміра.

Искуственной переработки наши языческіи вѣрованія тоже не испытали. Они носятъ характеръ чисто непосредственной естественности. Системы въ нихъ нѣтъ. [1] Противорѣчія, тожественные факты въ различныхъ представленіяхъ и олицетвореніяхъ, и наоборотъ, въ нихъ, можно сказать, на каждомъ шагу. Нашъ религіозный дуализмъ—не полный, не строго послѣдовательный, не абсолютный. Два разряда божествъ у насъ не вполнѣ разграничены между собою. Божества эти носятъ двойственный характеръ, смотря по благотворному или вредному вліянію ихъ на жизнь человѣческую. Спеціальные, такъ сказать, представители двухъ царствъ — *Бѣлбогъ* и *Чернобогъ*, бывшіе, по свидѣтельству Гельмольда, у западныхъ славянъ, у насъ не успѣли вполнѣ сформироваться и утвердиться въ народномъ сознаніи (такъ что наши старинные памятники о нихъ уже не упоминаютъ), хотя, безъ сомнѣнія, существовали нѣкогда и у насъ, какъ сви-

[1] Это чрезвычайно затрудняетъ изслѣдованіе ихъ, особенно его изложеніе: отсутствіе строгой системы въ послѣднемъ—неизбѣжно, если не хотимъ затемнить ихъ смысла.

дѣтельствуютъ уцѣлѣвшія доселѣ космогоническія преданія (стр. 74—79) и географическія названія, [1] равно какъ и бѣлорусское преданіе о *Бѣлунѣ*. [2] (Аѳ. 1, 93—4).

Вообще злое начало у насъ не имѣло того могущества и той самостоятельности, какими обладало начало доброе, хотя и представлялось въ постоянной борьбѣ съ нимъ: [3] въ концѣ концовъ доброе начало всегда оставалось побѣдителемъ (Аѳ. 1, 102—13). [4] Доброе начало у насъ какбы по преимуществу обоготворялось, по крайней мѣрѣ представлялось въ гораздо болѣе опредѣленныхъ и разнообразныхъ божественныхъ личностяхъ, нежели начало злое.

Злое начало у насъ, главнымъ образомъ, мыслилось подъ общимъ именемъ *нечистой силы*, или же дробилось въ различныхъ образахъ нечистыхъ духовъ, *чертей*. Въ сохранившихся доселѣ народныхъ повѣрьяхъ о нечистой силѣ находятся указанія на ея нѣкогда стихійное значеніе. Такъ, по повѣрью, она постоянно дѣйствуетъ въ *потемкахъ*, разгуливаетъ преимущественно *зимой* (знакъ, что первоначально она и означала собственно мракъ и холодъ),—связывается въ это время съ вѣдьмами (вѣдьмы-тучи, стр. 136), бѣгаетъ по полямъ и дуетъ въ кулакъ, отъ чего бываетъ трескъ морозный и холодный вѣтеръ. Въ народныхъ разсказахъ и преданіяхъ о нечистыхъ духахъ также проглядываетъ ихъ первоначальное значеніе, именно

---

[1] Напр. «Бѣлые-боги»— въ 15 в. отъ Сергіевой лавры, — «Троицко-Бѣлбожскій монастырь» въ костромск. губ. «Чернобожье» въ порховск. уѣздѣ псковской губ.

[2] *Бѣлунъ* представляется старцемъ съ длинною *бѣлою* бородой, въ *бѣлой* одеждѣ и съ посохомъ въ рукахъ, *является только днемъ*. Его почитаютъ подателемъ богатства и плодородія. Поговорка: «мусиць посябрывся (должно быть подружился) зъ «Бѣлуномъ»,—употребляется въ смыслѣ: «его посѣтило счастье».

[3] Доселѣ сохранилась поговорка: «зимѣ и лѣту—союзу нѣту». Извѣстна также старинная загадка: «Кои два супостата препираются?»— и отвѣтъ на нее: «День и ночь». (Русск. въ своихъ послов. 11, 5, Арх. Кал. 1, ст. Бусл., 48).

[4] Въ разсказѣ о сотвореніи міра, сохранившемся въ Онежскомъ краѣ, замѣчается, что еслибъ дьяволъ, назвавъ себя богомъ, не назвалъ Господа *Богомъ боговъ*, то былъ бы ему тогда и *конецъ* (Кв.-Самаринъ).

какъ грозовыхъ тучъ и бурныхъ вихрей. Появленіе и исчезаніе чертей по этимъ разсказамъ обыкновенно сопровождается бурею и трескомъ ломающихся деревьевъ. Чертямъ въ сказаніяхъ приписывается и быстрота вихрей: извѣстна, напримѣръ, легенда о св. Іоаннѣ новгородскомъ, котораго въ нѣсколько часовъ свозилъ бѣсъ въ Іерусалимъ (Пам. стар. р. лит. 1, 245—8). По быстротѣ своего полета тучи нѣкогда уподоблялись хищнымъ птицамъ, легконогому коню, гончимъ собакамъ и дикимъ козламъ и козамъ, а вслѣдствіе той жадности, съ какою онѣ пожираютъ, т. е., помрачаютъ, небесныя свѣтила, — волку и свиньѣ: всѣ эти зооморфическія формы принимаетъ, по повѣрью, и нечистый (Аѳ. 1, 715, 732, —3, 740, 781, 111, 13). На ряду съ бѣсами мужескаго пола преданія говорятъ и о чертовкахъ:[1] извѣстно, что облака и тучи представлялись и въ женскихъ образахъ (ib. 1, 435; 11, 217, 224 и др.)[2]

Изъ другихъ олицетвореній злой силы замѣчательно представленіе ея въ образѣ богини *Морены* (отъ скр. mri— умираю). Имя этой богини памятно доселѣ у словаковъ, чеховъ, поляковъ. У русскихъ она забыта, но нѣкоторые обряды и малороссійскія пѣсни хранятъ слѣды поклоненія ей и здѣсь (ib. 1, 101, 300; 111, 35—36, 692—6, 703—4). Извѣстно также старинное олицетвореніе злой силы въ образѣ *Нежитя*.[3] Родственная этой силѣ, *смерть*, по по-

---

[1] D. Mythologie, von Jacob Grimm, 946,—9, 958, 965. Извѣстны также наши народныя сказки и малороссійскія поговорки о чертовой матери, бабкѣ, сестрѣ и под.

[2] Замѣтимъ, что грозовые и облачные духи и дѣвы, вслѣдствіе помянутой уже нами неразвитости дуализма въ нашей миѳологіи, представлялись также и съ свѣтлыми чертами (см. стр. 29, 1 пр.). Исключительно злой характеръ приданъ имъ уже въ христіанское время.

[3] Нашъ старинный индексъ запретныхъ книгъ осуждаетъ и «лживыя врачевальныя молитвы о *нежитѣхъ*» (Іоаннъ, экз. болг., 210). Въ одной пергаменной рукописи записано пять заговоровъ противъ Нежита или Нежитя. Вотъ одинъ изъ нихъ: «Сходещю Нежиту отъ сухаго (—огненнаго) мора (я) и сходещу Іисусу отъ небесе, и рече ему Іисусъ: камо идеши, Нежите? Рече ему Нежить: сѣмо иду, господине въ чльвѣчу главу мозга срьчати, челюсти прѣломити, зубы ихъ ронити, шіе ихъ кривити и уши ихъ углу

вѣрью, участвуетъ, подобно облачнымъ дѣвамъ и чертямъ, въ бѣшеной воздушной пляскѣ и въ дикихъ пѣсняхъ завывающей бури. Обыкновенно она олицетворяется въ образѣ старухи женщины, съ факеломъ въ лѣвой рукѣ и съ косой въ правой (Терещ. VII, 187). Болѣзни (лихорадка, холера, чума), также относившіяся нѣкогда къ сонму нечистыхъ духовъ, доселѣ еще олицетворяются въ народномъ сознаніи (Аѳ. 111, 112—116), какъ самостоятельныя существа.

Жилище злой или нечистой силы, по повѣрью, на дальнемъ западѣ—подъ землею. Тамъ среди желѣзныхъ, безплодныхъ горъ царствуетъ вѣчная зима, вѣчный мракъ и бѣды всякаго рода (первоначально— это темные вертепы облачныхъ горъ, облачныя подземелья, см. стр. 62—3, также Аѳ. 11, 350, 585). Извѣстна поговорка: «Божья благодать— ровная гладь, а горы да овраги— чортово житье». Съ жилищемъ темной силы поставляется въ связь и мѣстопребываніе умершихъ (см. стр. 83).

Между свѣтлыми славяно-русскими божествами первое мѣсто принадлежитъ *Сварогу* (отъ скр. svar — небо и *заходить*), богу неба.[1] Вѣрованіе въ Сварога восходитъ къ древнѣйшей эпохѣ политеизма. Сначала подъ именемъ Сварога разумѣлось просто *небо*, которое, какъ вмѣстилище свѣтлаго начала — свѣта и тепла, первоначально у всѣхъ народовъ обоготворялось по преимуществу, и къ которому во времена политеизма, по всей вѣроятности, пріурочена была первобытная идея единобожія. Въ большей

шити, очи ихъ ослѣпити, носа гугьнати, крьве ихъ проліяти, вѣка ихъ исушити, устьнь ихъ кривити и удовь ихъ разслабляти, жиль ихъ умертвити, тѣла изьмьждати, лѣпоту ихъ измѣнити, бѣсомь мучити е. И рече ему Іисусъ: обратися, Нежите, иди въ пустую гору и въ пустыню» и пр. (Аѳ. III, 96—98). Существительное Нежить доселѣ употребляется въ областныхъ говорахъ сѣверной Россіи какъ собирательное имя нечистой силы (Максимовъ, Годъ на сѣверѣ, 1, 78).

[1] Другое славянское имя этого бога «Дый» (отъ скр. div—небо. Dyâus—отецъ небо), см. Лѣт. русск. лит. V, отд. 2, 5, т. IV, 99; Библ. л. Кеппена, 88. Ему соотвѣтствуетъ лат. Deus, греч. Θεος эол. δέος).

части языковъ слова, означающія *небо*, служатъ и названіями *Бога* (У. З. А. Н. 1842, IV, 498—9, 500—6). Въ нашихъ заговорахъ говорится: «Ты, Небо, слышишь, ты, Небо, видишь!»... Олицетвореніе неба въ образѣ Сварога явилось впослѣдствіи. Богъ, упоминаемый въ договорахъ Игоря и Святослава съ греками[1] (X в.), есть, по всей вѣроятности, Сварогъ славянскій, имя котораго прямо приводится въ ипатьевской лѣтописи.[2] О немъ упоминаетъ Гельмольдъ, приписывая ему владычество надъ небомъ. О немъ же говоритъ и Прокопій (VI в.), какъ о единственномъ (у славянъ) владыкѣ вселенной и создателѣ молній.[3] (Аѳ. 1, 131—2). Сварогъ— это богъ боговъ, ихъ родоначальникъ, прабогъ (ср. пращуръ, прадѣдъ), въ отношеніи

---

[1] Въ этихъ договорахъ *некрещенные* русскіе клянутся именемъ Бога и Перуна, также Волоса (см. ниже стр. 41): «и елико ихъ (Руси) есть нехрещено, да не имуть помощи отъ Бога, ни отъ Перуна», — «да имѣмъ клятву отъ Бога, въ него же вѣруемъ, въ Перуна и въ Волоса» (П. С. Р. Л. 1, 20, 23, 31). Ясно, что здѣсь разумѣется не христіанскій Богъ, а языческій, такъ какъ клянутся *язычники*. По всей вѣроятности, словомъ *Богъ* переводчики, перелагавшіе текстъ договоровъ съ греч. подлинника, перевели слово Θεὸς, которое соотвѣтствуетъ, какъ мы уже замѣтили, слову *Дый* и означаетъ *небо* (стр. 20, пр. 1), *бога по преимуществу*.

[2] Въ этой лѣтописи находится вставка изъ греческой хроники Малалы, гдѣ переводчикъ поясняетъ имя *Гефеста Сварогомъ:* «и бысть по потопѣ и по раздѣленьи языкъ поча царьствовати первое Местромъ (Мснесъ) отъ рода Хамова, по немъ Еремія (Гермесъ), по немъ *Феоста, иже и Зваррога* (вар. Соварога) *нарекоша* египтяне... Тъй же Феоста законъ устави женамъ за единъ мужъ посягати... сего ради *прозваша и богъ Сварогъ* (въ подл.: τὸν δὲ αὐτὸν Ἡφαίστον Θεὸν ἐκάλουν), П. С. Р. Л. 11, 5.

[3] Прокопій выражаетъ такъ: «Θεὸν μὲν γὰρ ἕνα, τὸν τῆς ἀστραπῆς δημιουργὸν, ἁπάντων κύριον μόνον αὐτὸν νομίζουσιν εἶναι, т. е., только одного бога, творца молніи, почитаютъ они (славяне) единственнымъ владыкою вселенной. Вслѣдъ за этимъ онъ говоритъ, что они покланялись также рѣкамъ, нимфамъ и другимъ божествамъ. Что этотъ богъ не былъ Перунъ (стр. 27—31), можно видѣть изъ свидѣтельства Гельмольда, который такъ характеризуетъ славянскаго верховнаго бога боговъ: «между различными божествами», говоритъ онъ, «во власти которыхъ состоятъ поля и лѣса, печали и наслажденія, славяне не отрицаютъ и *единаго Бога на небесахъ,* повелѣвающаго прочими; Онъ самый могущественный, *заботится только о небесномъ;* прочіе боги, исполняющіе возложенныя на нихъ обязанности, происходятъ отъ его крови, и чѣмъ кто знатнѣе, тѣмъ ближе къ этому богу — боговъ». Перунъ, какъ увидимъ, не имѣлъ такого значенія въ сознаніи народа.

къ которому всѣ другія свѣтлыя божества представлялись его дѣтьми, прибогами (ср. при-городъ) (Макуш. 70—76; Срезн. 2,—11; Изв. Ак. Н. III, 283). [1] По древнему сказанію, онъ предается покою, предоставляя творчество и управленіе вселенною своимъ дѣтямъ (Аѳ. 1, 65).

Дѣтьми Сварога въ нашихъ памятникахъ называются: *Солнце* [2] (П. С. Р. Л. II, 5) и *Огонь* [3]—*Сварожичъ* (Лѣт. р. лит. т. IV, отд. 3, 89, 92; Оп. рук. Рум. м. 228). Прочіе боги были тоже Сварожичи, хотя и не удержали этого имени.

Обожаніе солнца нашими предками засвидѣтельствовано многими преданіями и памятниками (Москв. 1844, 1, 243; Ж. М. Н. П. 1846, VII, 38; Пам. XII в., 19). Какъ свѣтило вѣчно чистое, пробуждающее земную жизнь, оно почиталось у насъ, какъ и у другихъ народовъ, божествомъ добрымъ, милосердымъ,—имя его сдѣлалось синонимомъ счастья (Ж. М. Н. П. 1846, VII, 39, 40—5; Посл. Даля, 24). Вмѣстѣ съ тѣмъ оно представлялось и карателемъ всякаго зла, т. е., по первоначальному воззрѣнію, карателемъ нечистой силы, мрака и холода, а потомъ и нравственнаго зла — неправды и нечестія (Ж.

---

[1] Анализируя небо, умъ человѣческій издревле долженъ былъ раздробить его и присущіе ему аттрибуты на отдѣльныя божественныя силы, при чемъ важное значеніе должны были имѣть первоначальныя воззрѣнія человѣка на небесныя явленія. Дѣло ума поэтически выразилось въ естественной формѣ рожденія новыхъ боговъ отъ Сварога. На этихъ боговъ были перенесены различные аттрибуты и признаки Сварога; вмѣстѣ съ тѣмъ имъ присвоено и владычество надъ міромъ.

[2] Разбивая громовыми стрѣлами тучи, Сварогъ, какъ представилось первобытному человѣку, выводилъ изъ-за нихъ ясное солнце, или возжигалъ свѣтильникъ солнца, погашенный демонами тьмы. Такое поэтическое представленіе прилагалось и къ утреннему солнцу, выходящему изъ-за черныхъ покрововъ ночи, такъ какъ ночной мракъ постоянно отожествлялся съ потемняющими небо тучами. Съ появленіемъ солнца соединялась мысль о его возрожденіи. Такъ Сварогъ являлся отцомъ Солнца.

[3] Сварогъ, какъ возжигатель небеснаго огня—молній, естественно являлся творцемъ ихъ; земной же огонь, по древнему преданію, былъ божественный даръ, низведенный на землю въ видѣ молніи (Аѳ. 11, 5): понятно, почему Огонь былъ сынъ Сварога.

М. Н. П. ibid; Русск. Дост. III, 219). Но оно же являлось иногда и существомъ вредоноснымъ, причиняющимъ засухи, убивающимъ, вслѣдствіе того, жизнь: знакъ и слѣдствіе неразвитости дуализма въ нашихъ языческихъ вѣрованіяхъ, о чемъ мы уже замѣчали (стр. 12-я).

Древнѣйшее зооморфическое представленіе солнца—представленіе его птицею (М. Мюллеръ, Сравн. миѳ., въ пер. Живаго, 1863 г., 76—7). Воспоминаніе о птицѣ-солнцѣ доселѣ сохраняется въ народныхъ сказкахъ о жаръ-птицѣ и въ малороссійской загадкѣ, которая называетъ дневное свѣтило вертящеюся птицею: «стоитъ дубъ—стародубъ, на томъ дубѣ птиця-вертиниця; нихто ей не достане—ни царь, ни царица». Годовое теченіе времени, опредѣляемое солнечнымъ движеніемъ, народная фантазія уподобляла растущему дереву, на которомъ гнѣздится птица-солнце, кладетъ бѣлыя и черныя яйца и высиживаетъ изъ нихъ дни и ночи (Сах. 1, 100—3; Этногр. сб. VI, 40, 99, 128). Впрочемъ, подъ дубомъ здѣсь, кажется, вѣроятнѣе разумѣть облачное небо, которое представлялось нѣкогда міровымъ деревомъ и преимущественно дубомъ (см. объ этомъ ниже). — Особенно замѣчательна связь солнца съ пѣтухомъ. Извѣстна малороссійская загадка: «сидыть *пивень* на верби, спустывъ косы (=лучи) до земли». Впрочемъ, пѣтухъ по преимуществу олицетворялъ небесную грозу, выводящую солнце изъ-за темныхъ тучъ (см. ниже, стр. 36—7).

Антропоморфическій образъ солнца (первон. *сълънь* или *слънь*, т. е. *солонь*, *слонь*) развился у насъ по преимуществу въ женскомъ полѣ. Но нужно замѣтить, что таже богиня, которая лучами восходящаго солнца прогоняетъ ночную тьму, являлась народной фантазіи и въ битвѣ весеннихъ грозъ, дарующихъ побѣду солнечному свѣту надъ зимними сумерками. Утреннее и весеннее солнце получило характеръ богини-громовницы, разящей тучи и проливающей дождь. У нѣмцевъ она называлась *Фрея*,

у славянъ *Лада*, *Прія*, *Сива*, *Жива* (Аѳ. 1,137—8, 227—30; III, 49). Въ весеннюю пору эта богиня, по повѣрью, вступала въ брачный союзъ съ могучимъ громовникомъ (см. ниже), слала на землю благодатное сѣмя дождей и оживляла природу. Въ этомъ смыслѣ Лада почиталась покровительницею любви и браковъ, богинею юности, красоты и плодородія, — всещедрою матерью, и под. (Костом., сл. миѳ., 27, 74). Въ подольской губерніи, около Межибожья, на праздникъ Пасхи поселяне еще недавно воспѣвали царевну Ладу (Снег. Р. прост. пр. III, 27), а подъ Брестъ-литовскомъ—королеву Ладу (ibid). Богиня солнца и весны олицетворяется и въ нашихъ народныхъ сказкахъ, какъ прекрасная царевна, царь-дѣвица.

Олицетвореніе солнца въ мужскомъ полѣ сказывается въ особыхъ именахъ, какія ему у насъ придавались, именно—*Дажьбогъ* и *Хорсъ*. Такъ въ Ипатьевской лѣтописи солнце, сынъ Свароговъ, названо Дажьбогомъ (*дажь* — прилагательное отъ *дагъ*—день, свѣтъ, скр. *dah*—жечь). О Дажьбогѣ упоминаютъ также Несторъ, Слово о полку Игоревѣ и другіе старинные памятники наши (П. С. Р. Л. 1, 34; Лѣт. р. л. IV, отд. 3, 108). Имя это сохранилось и въ названіяхъ нѣкоторыхъ мѣстностей (Р. И. Сб. VII, 150; Чт. О. И. и Д. г. 2, III, 16). Имя Хорсъ (Хърсъ, Хръсъ) встрѣчается въ Словѣ о полку Игоревѣ и въ другихъ памятникахъ (П. С. Р. Л. 1, 34; Лѣт. р. лит. V, 5; IV, 89, 92—9, 104; Пам. ст. р. лит. III, 119), и изслѣдователями признается тождественнымъ имени Дажьбогъ (Срезн. въ Ж. М. Н. П. 1846 г. VII, Бодянскій—въ Ч. О. И. и Д. г. I-й, II, 8—11).[1] Есть мнѣніе, что Дажьбогъ былъ лѣтнее, а Хорсъ — зимнее солнце: отсюда, *можетъ быть*, слово — *Корачунъ* (П. С. Р. Л. III, 9; Терещ. VII, 20, 21; см. ниже), какъ имя зимняго солнца (Хорсъ-Корсъ).

---

[1] Въ скр. *солнце* — *sûrya-svarya* отъ *svar*—свѣтъ, небо; слову *svar* въ зендск. соотв. *hvare*, род. *hûrô*—солнце, перс. *chur*, *hôr* (Пикте, II, 667). Отсюда, по всей вѣроятности, *Хорсъ*—солнце.

Перенося на небо формы своего быта, славянинъ, подобно прочимъ народамъ, окружилъ своего Хорса—Дажьбога огромною семьею. У Солнца, по его представленію, отчасти сохранившемуся доселѣ, были сестры—*Заря утренняя* и *Заря вечерняя*, которыя иначе, вмѣстѣ съ облачными дѣвами (Аѳ. 1, 85), назывались солнцевыми дѣвами, его прислужницами. *Звѣзды* представлялись его дѣтьми, мужемъ считался *Мѣсяцъ* (Сах. II, древн., 69, Терещ. V, 75). Колядскія (см. ниже) сравниваютъ хозяина дома съ солнцемъ, жену съ мѣсяцемъ, или наоборотъ, а дѣтей съ звѣздами частыми. Нужно замѣтить, что эти родственныя отношенія еще не были твердо установлены у насъ (Аѳ. 1, 80). — Звѣздамъ, какъ и солнцу, приписывается, по повѣрьямъ, сила жизни и плодородія. Въ половинѣ февраля овчари просятъ у звѣздъ плодородія овецъ: «засвѣтись, звѣзда ясная, по поднебесью на радость, загорись огнемъ нечаяннымъ на утѣху. Ты освѣти, звѣзда ясная, огнемъ негасимымъ бѣлоярыхъ овецъ». Извѣстна и народная примѣта: «много звѣздъ на небѣ въ святки—къ урожаю». Звѣзды покровительствуютъ свадьбамъ. На святкахъ дѣвушки обращаются къ звѣздамъ съ такимъ причитаніемъ: «Ай, звѣзды, звѣздочки!.. засылайте сватей по міру крещенному, состряпайте свадебку для міра крещеннаго, для міра гостиннаго, для красной дѣвицы—свѣтъ родимой N». Въ свадебныхъ пѣсняхъ звѣзды приглашаются сойти въ чашу брачную (см. у Сах. и Терещ.).

Мѣстопребываніе солнца и другихъ свѣтилъ, по повѣрью, за моремъ, на востокѣ (т. е., по первоначальному представленію, за воздушнымъ моремъ, — облаками, Аѳ. 11, 120 и сл.). Наши народныя сказки помнятъ о счастливой странѣ вѣчной весны и жизни и солнечномъ градѣ. Въ нашихъ заговорахъ солнечная страна съ островомъ *Буяномъ* (Аѳ. 11, 131). Въ народныхъ вѣрованіяхъ и въ апокрифахъ она сближается съ *раемъ* (см. ниже, стр. 83, 165).

Другой Сварожичь, какъ мы сказали, былъ *Огонь*.

Грозное появленіе небеснаго огня—въ молніи и громѣ—русскій славянинъ, подобно многимъ другимъ народамъ, олицетворялъ въ образѣ *Перуна* (пол. *Piorun*, чешск. *Peraun*, слов. *Peron* и *Parom*, литовск. *Percunas*, общеарійск. *Parijanya*—pargànya, молніеносная туча, Аѳ. 1, 248). Самое имя Перунъ (ср. прати, перж., праща, и др. обл. слов., 153; Изв. Ак. Н., IV, 414) показываетъ, что это было божество грозное, побѣдоносное, карающее. По народному представленію въ рукахъ у него или каменный молотъ, которымъ онъ разбиваетъ облачныя скалы и высѣкаетъ изъ нихъ небесное пламя молній, или—огненный лукъ съ громовыми стрѣлами, а за пазухой кремни и кремницы,[1] которыми онъ, разъѣзжая по небу (во время грозы) въ колесницѣ или на огромномъ жерновѣ, преслѣдуетъ и поражаетъ демоновъ мрака[2] (перев. тучи, стр. 17—18). Во время грозы черти заботятся только объ одномъ,—какъ бы укрыться отъ пламеннаго острія молній,—они спѣшатъ въ горы или въ лѣсъ, (перв. облачн. горы и лѣсъ), прячутся тамъ подъ деревьями, залѣзаютъ въ пустое дупло, а нерѣдко ищутъ убѣжища и въ жилыхъ домахъ, — любятъ укрываться въ косматыхъ животныхъ, преимущественно черныхъ, и особенно въ собакахъ и кошкахъ,[3] (въ образѣ животныхъ миѳически олицетворялись

---

[1] Грубо битые камни, какъ извѣстно, служили нѣкогда человѣку на войнѣ и охотѣ молотами или топорами, а заостренные кремни употреблялись для наконечниковъ стрѣлъ и копій. Отсюда понятно, почему въ громѣ слышались древнему человѣку удары, наносимые каменнымъ молотомъ, а находимые на землѣ остроконечные камни (белемниты) до сихъ поръ называются громовыми стрѣлами.

[2] Бѣлоруссы при этомъ представляютъ Перуна статнымъ, высокаго роста, съ черными волосами и длинной золотой бородой (Приб. къ Ж. М. Н. П. 1846, 17). Русское преданіе надѣляетъ его также палицей (П. С. Р. Л. II, 258).—Сказанія о народныхъ эпическихъ герояхъ, совершающихъ сверхъестественные подвиги силою чудеснаго оружія, суть болѣе или менѣе однообразныя варіаціи древнѣйшаго миѳа о Перунѣ. Самое слово *богатырь* (отъ слова *богъ*, чрезъ прилагательное *богатъ;* ср. лат. *deus, dives, divus*) указываетъ на существо, надѣленное высшими, божественными, свойствами (Аѳ. 1, 247).

[3] Нужно, впрочемъ, замѣтить, что въ языческое время черти или великаны (демоны тучъ) представлялись также спутниками и помощниками Пе-

тучи, см. выше стр. 14) (Терещ. VI, 35, 51; Сах. 11, 45; Этн. сб. VI, 118). Такой взглядъ на грозу, какъ на Божью кару, отразился и въ «молитвѣ едва громъ гремитъ», занесенной въ рукописные сборники XV вѣка (У. З. 2-го отд. А. Н. VII, в. 2, 29; Щаповъ, 17). У насъ есть повѣрье, что убитый грозою человѣкъ очищается отъ своихъ грѣховъ, потому что бываетъ невинною жертвою укрывшагося за нимъ діавола (Аѳ. 1, 266—7). Гроза называется въ народѣ *Божьей милостью* и под. (Обл. сл., 12, Доп. къ сл., 10). Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ гасить пожары, произшедшіе отъ грозы, считается за грѣхъ: въ этомъ видятъ сопротивленіе волѣ Божіей (Этн. сб. V, 85; Вѣстн. Р. г. общ. 1853, III, 6).

Какъ богъ-громовникъ, истребитель нечистой силы, Перунъ относился къ числу творческихъ силъ жизни: отъ него зависѣла производительность и рожденіе всей твари. День, посвященный Перуну *(четвергъ)*, почитался особенно счастливымъ, легкимъ для начала всякаго предпріятія, обѣщающимъ исполненіе желанія и успѣхъ. Сохранилась до нашего времени и поговорка: «послѣ дождика въ четвергъ», утратившая, впрочемъ, свой первоначальный смыслъ (Р. пр. пр. 1, 133). Особенное уваженіе на Руси къ чистому четвергу имѣетъ связь съ началомъ весны, когда пробуждается Перунъ отъ зимняго сна (см. ниже; Абев. русск. суев., 316). Дождемъ изъ-подъ перваго грома поселяне до сихъ поръ спѣшатъ умыться; первый громъ, по повѣрью, пробуждаетъ всю природу отъ зимняго сна; послѣ него уже не бываетъ морозовъ; деревья начинаютъ распускаться быстрѣе; всѣ животныя, погруженныя зимой въ спячку, оживаютъ и начинаютъ оплодотворяться. По старинному вѣрованію, Перунъ бросаетъ зародыши дѣтей въ утробу матери. Въ житіи Оттона жрецъ

руна въ дѣлѣ ниспосланія на землю дождей и плодородія, а не только злобными супостатами, которыхъ онъ преслѣдуетъ, какъ теперь народъ представляетъ (Аѳ. 11, 702).

Перуна такъ говоритъ отъ имени этого бога: «я—богъ твой... я — тотъ, кто одѣваетъ поля муравою и лѣса листьями,—въ моей власти плоды нивъ и деревъ, приплодъ стадъ, и все, что̀ служитъ на пользу человѣка...» (Ж. М. Н. П. 1846, VII, 58—60).

Но при такомъ свѣтломъ значеніи, Перунъ, какъ и Солнце, представляется и съ противоположными качествами — вслѣдствіе той же неразвитости дуализма въ нашей миѳологіи. По народному вѣрованію, Перунъ дѣйствовалъ часто безъ всякой разумной цѣли, для одного только обнаруженія своего грознаго величія или для глупой острастки. По одному карпато-русскому преданію, Перунъ бросилъ громовую стрѣлу въ утробу матери, и за грѣхъ ея извратилъ природу ничѣмъ неповиннаго младенца. По другому преданію—трескомъ, громомъ и пламенемъ онъ окаменилъ одну мать съ ребенкомъ за то, что она, будучи замарана своимъ малюткой, употребила вмѣсто постилки ячменный хлѣбъ (Nar. spiewanky, Колл. 1, 5).

О Перунѣ сохранилась у славянъ вообще и у русскихъ въ особенности весьма слабая память. Только два урочища въ Россіи—около Кіева и Новгорода—носятъ названіе отъ этого имени, да въ псковской губерніи и Бѣлоруссіи еще слышатся клятвы въ родѣ слѣдующихъ: «Сбей тебя Перунъ!» — «Кабъ цябѐ Перунъ узявъ» или «треснувъ!» Одна костромская поговорка: «ѣдетъ божекъ съ перищемъ, стучитъ колесомъ», по всей вѣроятности, составляетъ также отголосокъ о Перунѣ.[1]

Гораздо больше сохранилось въ народной памяти зооморфическое представленіе божества грома и молніи въ образѣ *огненнаго Змѣя*.

Связь огненнаго Змѣя съ свѣтлыми божествами очевидна изъ самаго эпитета *огненный*. Онъ весь горитъ, по

---

[1] Впрочемъ дѣло не въ имени, а въ представленіи: въ христіанское время у насъ очень многія черты Перуна перенесены на Илью-пророка и нѣкоторыхъ другихъ угодниковъ (см. ниже).

народному сказанію, синимъ огнемъ, который вмѣстѣ съ дымомъ и искрами валитъ изъ него — изо рта, ушей и глазъ, какъ изъ горнила. Синее пламя прямо указываетъ на молнію, которой, какъ извѣстно, постепенно придается эпическій эпитетъ *синяя*. Онъ испускаетъ зычный голосъ и окарачъ ползутъ сильные могучіе богатыри (=тучи, Аѳ. 1, 155 и др.). Стрѣла, какъ характеристическій аттрибутъ бога-громовника, придана и огненному Змѣю: въ пасти у него и на концѣ хвоста — стрѣлы. Огненный Змѣй, какъ молнія и небесныя свѣтила, представляется также въ связи съ металлами. Онъ — хранитель всѣхъ кладовъ. Въ бѣлокаменныхъ пещерахъ (=облакахъ, тучахъ), его жилищахъ, богатыри всегда находили много серебра и золота (=солнце, звѣзды). По повѣрью, надъ чьимъ домомъ разсыплется огненный Змѣй, тому онъ носитъ богатство. Золото даже представляется частью змѣинаго существа: такъ въ пѣснѣ оно называется «змѣиное крылице».

Какъ образъ бога-громовника, огненный Змѣй является символомъ жизни, здоровья, плодородія. Какъ и громовникъ, онъ имѣетъ связь съ дождемъ. Дождь, или вода, дающая жизнь природѣ, *живая вода* въ повѣрьяхъ называется *змѣиною*. Эта вода даетъ людямъ красоту, молодость, здоровье. Въ былинѣ о Потокѣ Михайловичѣ кровью огненнаго Змѣя богатырь воскрешаетъ свою мертвую жену. По другому варіанту этой былины, змѣй приноситъ богатырю оживляющую траву. Сказанія о благотворныхъ дѣйствіяхъ огненнаго Змѣя народъ перенесъ на обыкновенныхъ змѣй. Скрытная жизнь, чудное свойство перемѣнять кожу, возраждаться, заставили приписать змѣѣ вѣчно юную жизнь, сдѣлали ее символомъ безсмертія. Оттого змѣя играетъ такую важную роль въ народной медицинѣ. Доселѣ въ заговорахъ противъ болѣзней призывается змѣя мѣдяница. Въ предостереженіе отъ лихорадокъ въ простонародьѣ носятъ на шеѣ змѣиную кожу, обыкновенно каждый годъ мѣняющуюся у змѣй. Есть

разсказъ, какъ змѣя проползла къ роженицѣ въ баню и принесла ей цѣлительную траву. Народъ во многихъ мѣстахъ вѣритъ, что поселеніе въ дому ужа ведетъ къ благополучію дома... Но особенно съ идеею огненнаго Змѣя эпическая поэзія соединяетъ идею оплодотворенія и рожденія. Свѣтлыя божества посылаютъ съ неба зародыши въ утробы матерей въ видѣ огня, который змѣею скользнетъ по нему и разыплется надъ домомъ, гдѣ произошло зачатіе. Оттого, надъ чьимъ домомъ упадетъ звѣзда, тамъ, по повѣрью, дѣвица утратила свою невинность (Абев. 202; Сах. 11, 66); оттого, «видѣть во снѣ падающую звѣзду— къ рожденію дитяти». Оплодотворяющая сила весеннихъ грозъ выразилась въ миѳѣ сказаніемъ о любовной связи бога-громовника съ облачными женами и дѣвами. Тоже представленіе соединяется и съ змѣемъ. Эпическія сказанія заставили признать въ немъ возбудителя цѣломудренной страсти, зачинщика нечистыхъ помысловъ и блуда.[1] (Аѳ. 11, 456—7, 581). Народныя повѣрья приписываютъ огненному Змѣю даже непосредственное участіе въ оплодотвореніи женщинъ и сильную страсть къ послѣднимъ. Онъ постоянно летаетъ по поднебесью, высматриваетъ красавицъ и потомъ разсыпается надъ тѣмъ мѣстомъ, гдѣ ему приглянется какая нибудь красная дѣвица. Любовь огненнаго Змѣя такъ сильна, такъ заманчива, что подобной, по повѣрью, не было и нѣтъ на свѣтѣ. «Если Змѣй очаруетъ дѣвушку любовнымъ обаяніемъ, зазноба ея неизлѣчима во вѣкъ. Зазнобу эту ни заговорить, ни отпоить нельзя... Не любя полюбишь, не хваля похвалишь мóлодца (огненнаго Змѣя); умѣетъ обморочить онъ, злодѣй, душу красной дѣвицы привѣтами, — усладитъ онъ, губитель, рѣчью лебединою молодую молодицу,—заиграетъ онъ, безжалостный, ретивымъ сердцемъ дѣвичьимъ, зато-

[1] Плодомъ нецѣломудренныхъ связей женщинъ съ змѣями бываютъ, по повѣрью, не обыкновенныя дѣти, а богатыри, кудесники и кикиморы, т. е. грозовые духи (Аѳ. 11, 100—3; 578—9).

митъ онъ, ненасытный, ненаглядную въ горючьихъ объятіяхъ, растопитъ онъ, варваръ, уста алыя; отъ его поцѣлуевъ горитъ красна дѣвица румяной зарей; отъ его привѣтовъ цвѣтетъ она краснымъ солнышкомъ; безъ змѣя красна дѣвица сидитъ въ тоскѣ—во кручинѣ; безъ него она не глядитъ на Божій свѣтъ, безъ него она сушитъ-изсушаетъ себя» (Сах. 11, 6). Вотъ почему и въ заговорахъ на любовь обращаются къ огненному Змѣю... Эротическое значеніе огненнаго Змѣя перенесено и на обыкновенныхъ змѣй. По повѣрью, онѣ очень помогаютъ въ любовныхъ дѣлахъ. Кто хочетъ приворожить къ себѣ дѣвушку, долженъ продѣть иглою съ ниткой змѣиные глаза и сказать: «змѣя, змѣя! какъ жалко тебѣ своихъ глазъ, такъ бы меня жалѣла и любила раба Божія N». Потомъ этой же иглой съ ниткой продѣть платье любимаго предмета: успѣхъ несомнѣнный (Сах. 1, 40). Вслѣдствіе такого значенія огненный Змѣй поставляется въ тѣсную связь съ пѣтухомъ, котораго такъ щедро надѣлила природа эротическими наклонностями. Болѣе трехъ лѣтъ запрещаютъ держать пѣтуха: иначе онъ снесетъ яйцо, изъ котораго родится огненный Змѣй.

Но Змѣй не только олицетворяетъ молнію, — онъ является еще въ эпическихъ сказаніяхъ представителемъ вообще громоносныхъ облаковъ, тучъ. Вотъ почему въ этихъ преданіяхъ ему придаются тѣ исполинскія фантастическія формы и тотъ хищническій и демоническій характеръ, какіе издревле соединялись съ мрачными тучами, непримиримыми врагами бога громовника (Аѳ. 11, 512—13—16—17—26).[1] Такъ въ нашихъ народныхъ сказкахъ

---

[1] Созданіе исполинскихъ образовъ великановъ и богатырей еще недавно приписывалось одной грубой, ни на чемъ неоснованной прихоти народной фантазіи. Теперь же признается за несомнѣнное, что эти образы олицетворяли собою темныя массы тучъ, заволакивающихъ все безпредѣльное небо, и тѣ силы природы, какими сопровождается ихъ воздушный полетъ: вихри, мятели, вьюги, градъ, дождевые ливни и громовые удары. (Такимъ образомъ, великаны, по первоначальному значенію, тоже, что демоны или черти,

змѣй скрадываетъ небесныя свѣтила, скрываетъ у себя золото (=свѣтъ) и живую воду (=дождь), пожираетъ коровъ (=облака), прекрасныхъ царевенъ (=солнце, луна, звѣзды) и вообще дѣвъ (=облачныя дѣвы, нимфы=облака) и богатырей (=молніи) (Нар. Р. ск. Аѳ. II, 27, 30, V, 54; VII, 3; VIII, 2, 9; Худяк., 45, 46). Самъ Змѣй нерѣдко представляется въ сказкахъ какъ богатырь—великанъ (Аѳ. 11, 522), и называется обыкновенно *Горынничемъ* (*сынъ горы* — тучи, раждающей изъ себя извилистую змѣю—молнію). Сродство великановъ съ змѣями выразилось и въ тожествѣ ихъ характера и въ постоянной замѣнѣ однихъ другими — въ эпическихъ сказаніяхъ. Какъ существо демоническое, Змѣй выступаетъ въ нашихъ сказкахъ также подъ именемъ Кощея безсмертнаго (=окостенѣвшей отъ холода тучи) (ibid. 591—604). Борьба съ Змѣемъ богатырей, сказочнаго Ивана царевича и под., имѣетъ въ основѣ своей борьбу бога-громовника съ демонами мрака (=тучами).

Другой зооморфическій образъ Перуна-громовника—образъ *пѣтуха*, какъ мы уже замѣтили выше (стр. 19). Своимъ громозвучнымъ пѣніемъ (=громомъ) этотъ пѣтухъ вѣщалъ о побѣдѣ надъ демоническими силами (=зимы и мрака), о бѣгствѣ ихъ отъ пожигающаго пламени молній и о грядущемъ появленіи свѣтозарнаго Солнца послѣ темной ночи или холодной зимы. Старинные апокрифы говорятъ о громадномъ миѳическомъ Пѣтухѣ, поставляя солнечный восходъ въ связи съ его пѣніемъ: «солнце течетъ на воздухѣ въ день, а въ нощи по окіяну низко летитъ, не омочась, но токмо трижды омывается въ окіянѣ, тогда же окіянъ всколебается и начнутъ волны Кура бити по

стр. 17—18). Стихійное значеніе великановъ наглядно раскрывается изъ присвоенныхъ имъ сверхъестественныхъ свойствъ, а равно изъ той обстановки, среди которой являются они въ народныхъ сказаніяхъ. Особенно интересны въ этомъ отношеніи миѳы о ихъ происхожденіи и гибели (Аѳ. 11, 637).

перью; онъ же очютивъ волны и речетъ: кокореку! протолкуется: Свѣтодавче Господи, дай же свѣтъ мірови! Еда же то въспоетъ, и тогда вси кури воспоютъ въ единъ годъ (часъ) по всей вселенной» (Пам. отр. лит. 11, 349—350, 444). Съ затемнѣніемъ миѳа и обыкновенный пѣтухъ получилъ религіозное и суевѣрное значеніе. Множество повѣрій и гаданій доселѣ свидѣтельствуетъ объ этомъ[1] (Аѳ. 1, 467, 523—5).

Мы сказали, что Перунъ—богъ громовникъ, представлялся, между прочимъ, какъ оплодотворитель природы. Для обозначенія этого издревле могло существовать особое прозваніе, которое потомъ, вслѣдствіе забвенія первоначальнаго его значенія, должно было быть принято за собственное и выдѣлиться въ представленіе особаго божества. Такъ явился у германцевъ *Фро* или *Фрейръ*, а у насъ—славянъ *Яровитъ* или *Ярило* (онъ же *Ладъ* или *Ладо*, также *Купало*). (Аѳ. 1, 438—9, 111, 313). Корень *яр* совмѣщаетъ въ себѣ понятія, неразлучныя съ представленіемъ весны и ея грозовыхъ явленій — понятія свѣта, теплоты, юной, стремительной силы, любовной страсти и плодородія. Извѣстны его производныя: *яркій*, *ярость*, *ярунъ*, и под. Обрядовая обстановка, съ какою праздновали Ярилу въ разныхъ мѣстностяхъ, указываетъ на тѣсную связь его съ лѣтними грозами, на тождественность его съ *дождящимъ Перуномъ*[2] (см. ниже). Воспоминаніе объ Ярилѣ

---

[1] По мнѣнію нашихъ напр. крестьянъ, крикъ пѣтуховъ служитъ сигналомъ, что на небѣ звонятъ (колокольный звонъ—символъ грома) къ заутренѣ: какъ скоро раздастся онъ, черти, мертвецы, колдуны и вѣдьмы спѣшатъ разойтись по своимъ мѣстамъ (Терещ. VI, 57; VII, 227; Этногр. сб. 1, 91; Геогр. изв. 1850, 111 338). Извѣстно также гаданіе съ пѣтухомъ (предъ нов. год.) о выходѣ замужъ, и под.

[2] Подъ вліяніемъ поклоненія Ярилѣ возникли буйныя, нецѣломудренныя игрища (въ чемъ воображенію язычника наглядно сказывалось священное торжество жизни надъ смертію — весны надъ зимою)... Уподобленіе дождя мужскому сѣмени и чествованіе фаллюса привели, между прочимъ, къ суевѣрному обряду, о которомъ упоминается *въ лѣтописи Нестора* (въ разсказѣ о болгарахъ, приходившихъ къ свят. Владиміру: «си бо омываютъ оходы своя, поливавше водою, въ ротъ вливають и по брадѣ мажются... также

живѣе сохранилось въ Бѣлоруссіи: здѣсь онъ представляется молодымъ, красивымъ и, подобно германскому *Одину,* разъѣзжающимъ на бѣломъ конѣ и въ бѣлой мантіи; на головѣ у него вѣнокъ изъ весеннихъ полевыхъ цвѣтовъ, въ лѣвой рукѣ—горсть ржаныхъ колосьевъ, ноги босыя (приб. къ Ж. М. Н. П. 1846, 20, 21). Въ Великой и Малой Россіи совершался до XVIII ст. знаменательный обрядъ похоронъ Ярила (Аѳ. 1, 442, см. также ниже). Имя этого бога до сихъ поръ слышится во многихъ географическихъ названіяхъ: *Ярилово поле* — въ Костромѣ, *Ярилова роща,* бывшая нѣкогда подъ Кинешмою, *Ярилова долина* — около Владиміра, и пр. (Сах. II, 91, Р. Ист. Сб. VII, 187).

Тотъ же богъ-громовникъ, какъ небесный владыка, являющійся въ буряхъ и вихряхъ, въ силу того же закона развитія миѳовъ, съ теченіемъ времени сталъ представляться какъ особый богъ вѣтровъ, *Стрибогъ (стр* — быстрота, стремленіе, воздухъ). Стрибогъ упоминается въ лѣтописи вмѣстѣ съ прочими божествами. Слово о полку Игоревѣ говоритъ о Стрибогѣ какъ о дѣдѣ вѣтровъ (Русск. Достом. III, 62). Имя Стрибога уцѣлѣло въ нѣсколькихъ географическихъ названіяхъ: *Стрибога, Стрибоже, озеро Стрибожъ* (Р. Ист. Сб. I, 68, 78, 80; Ж. М. Н. П. 1838, V, 242).

Первоначальный, зооморфическій, образъ Стрибога—образъ птицы, преимущественно орла съ стрѣлами на когтяхъ. Летая по поднебесью, этотъ миѳическій орелъ поднимаетъ мятели, вихри и бури, приноситъ грозныя тучи съ дождемъ съ окіанъ-моря (облачное море=небо),

---

и жены творять туже скверну, и ино пуще отъ совкупленья мужска и женьска вкушають», П. С. Р. Л. 1, 37), *въ Словѣ Григорія* (помѣщ. въ Лѣт. Р. лит.: «словѣне же на свадьбахъ вкладываюче срамоту въ ведра пьютъ;... болгаре отъ срамныхъ удъ истѣкающюю сквьрноу въкоушають) и *въ Словѣ христолюбца* (ibid., т. IV, 92, 97, 99): «устроивьше срамоту мужьскую и въкр(л)адывающе въ вѣдра и въ чашѣ и пьють, и вынемьше, осморкывають и облизывають и цѣлують».

разсыпаетъ снѣгъ по землѣ, разноситъ и мечетъ кремни и кремницы — орудіе бога-громовника, поднимаетъ волны на рѣкахъ и моряхъ. Эти образы доселѣ сохранились въ заговорахъ, напр.: «летѣлъ *орелъ* изъ-за хвалынскаго моря (=небо), разбросалъ *кремни* и *кремницы* по крутымъ берегамъ, кинулъ *громову стрѣлу* во сыру землю, и какъ отродилась *отъ кремня и кремницы искра*, отъ *громовой стрѣлы полымя*, и какъ выходила *туча* и какъ *проливалъ сильный дождь*»... (Сах. 1, 23). По другому заговору: «Посреди окіана-моря выходила *туча грозная съ буйными вѣтрами..*», подымалась *мятель со снѣгами*, налетали *орлы черные* на широкій домъ». Коршунъ, ястребъ, соколъ были также образами вѣтровъ и бури. Спеціальною же представительницею ихъ была миѳическая *Стратимъ-птица*.[1]

Съ развитіемъ антропоморфизма вѣтеръ сталъ представляться въ видѣ крылатыхъ мальчиковъ. Человѣческій образъ вѣтра виденъ въ поэтическомъ плачѣ Ярославны въ Словѣ о полку Игоревѣ. Въ одномъ народномъ сказаніи вѣтеръ представляется въ образѣ мужика. Въ сказкахъ говорится о трехъ, четырехъ и семи братьяхъ—буйныхъ вѣтрахъ (Библ. для чт. 1848, IX, 48—9; Отеч. зап. 1848, IV, 149). Вообще народныя сказки, пѣсни и заговоры представляютъ множество примѣровъ обращенія къ вѣтрамъ, какъ къ божественнымъ личностямъ, готовымъ помочь человѣку, сочувствующимъ его горю и радостямъ (Ворон. лит. сб. 384 — 5; Сах. 1, 104; Нар. Р. Ск. III,

---

[1] Стратимъ или Страфиль-птица (греч. Στρούθος, страусъ) упоминается въ стихѣ о голубиной книгѣ: «Стратимъ-птица всѣмъ птицамъ мати, живетъ Стратимъ-птица на океанѣ-морѣ (=на небѣ) и дѣтей производитъ на океанѣ-морѣ, по Божьему все повелѣнію. Стратимъ-птица востренется—океанъ-море восколыхнется; топитъ она корабли гостинные съ товарами драгоцѣнными»... «Когда Стреѳилъ востренется во второмъ часу послѣ полуночи, тогда запоютъ всѣ пѣтухи по всей землѣ, освѣтится въ тѣ поры вся земля (Кал. Пер. II, 290, 334, 369). Ср. миѳъ о міровомъ пѣтухѣ (выше, стр. 27).

I и др.). Въ Астрахани и въ другихъ мѣстахъ рыбаки, напр., садясь въ лодку, предъ отправленіемъ въ море на ловъ, съ благоговѣніемъ снявъ шапки, произносятъ: «святый воздухъ, помоги намъ!»

Богъ-громовникъ представляется также первоначально и какъ богъ облачитель неба, покрывающій, т. е., его дождевыми тучами, или, выражаясь метафорически, заволакивающій его облачнымъ руномъ, выгоняющій на небесныя пастбища облачныя стада. Въ этомъ смыслѣ ему придавалось названіе *Волоса* или *Велеса* (отъ скр. корня *vr, var,—varna*—вóлна, Аѳ. 1, 653, 680—1). Впослѣдствіи, при забвеніи кореннаго значенія этого слова, оно также обособилось и принято было за собственное имя отдѣльнаго божества. По мнѣнію Квашнина-Самарина (Бесѣда, 1872 г., т. IV, От. сл. м.), пастыремъ небесныхъ стадъ (=звѣздъ и пр.) представлялся и *Мѣсяцъ* («двурогій»), который потому и отожествился въ миѳѣ съ Волосомъ. Въ качествѣ «скотьяго бога» Волосъ первоначально завѣдывалъ небесными миѳическими стадами (Аѳ. I, XIII), былъ ихъ владыкою и пастыремъ,—потомъ, съ утратою народомъ сознательнаго отношенія къ своимъ стариннымъ представленіямъ, ему приписано было охраненіе обыкновенныхъ земныхъ стадъ. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ Волосъ упоминается въ лѣтописи[1] (П. С. Р. Л. 1, 13, 31), въ житіи св. Владиміра, составленномъ Іаковомъ Черноризцемъ (XI в.), въ Макарьевскихъ Четьи-минеяхъ и въ Торжественникѣ Румянцевскаго музея (XVI в.) (Сах. 11, 11; Оп. Рум. муз., 697), также въ Словѣ о полку Игоревѣ, въ житіи св. Авраамія ростовскаго (Ист. р. Ц. пр. Макарія, 1, 7, 203—5), въ «хожденіи по мукамъ пресв. Богородицы» (Пам. ст. р. лит., III, 119). Имя его сохра-

---

[1] Замѣчательно, что лѣтописецъ, перечисляя славянскихъ боговъ, къ одному только Волосу дѣлаетъ объяснительную прибавку «скотій богъ»: знакъ, что этотъ богъ былъ особенно извѣстенъ нашимъ предкамъ, такъ какъ очевидно болѣе другихъ боговъ сохранился въ народной памяти.

нилось также и въ географическихъ названіяхъ нѣкоторыхъ мѣстностей, напр. въ псковской губ. *Волосово*, во владимірской—*Велесово*, въ новгородской—*Волосова* улица (Ж. М. Н. П. 1838; Р. Ист. Сб. VII, 8).

Какъ богъ-громовникъ, Волосъ отчасти представлялся покровителемъ и земледѣльческаго труда. На это ясно указываетъ существующее въ нѣкоторыхъ мѣстахъ по Волгѣ и др. обыкновеніе — оставлять послѣ жатвы нѣсколько колосьевъ, связанныхъ пучкомъ и завязанныхъ въ узелъ—«Волотку на бородку», какъ говорятъ въ народѣ (см. ниже). Отъ культа Волосу до нашего времени остался также обрядъ *опахиванія села* во время «коровьей смерти». Въ этомъ обрядѣ видно дѣйственное значеніе Волоса—какъ скотьяго бога и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ покровителя земледѣлія. *Ночное* шествіе (см. предыд. стр. 31, объ отношеніи Волоса къ *ночному* свѣтилу «мѣсяцу») открывается образомъ св. Власія (Власій = Волосъ), котораго имя постоянно слышится въ пѣсняхъ обряда. Главное дѣйствіе при этомъ есть, «опахиваніе» села, обведеніе его чародѣйнымъ кругомъ посредствомъ *сохи* (соха = плугъ, орудіе бога-громовника, которымъ онъ, по древнѣйшему представленію, бороздитъ облачное небо (Аѳ. 1, 562—4).

Вмѣстѣ съ обоготвореніемъ *Неба* славянинъ, подобно опять-таки прочимъ народамъ, обоготворялъ *Землю* (Аѳ. 1, 126—9, 152). Небо и земля издревле представлялись въ брачномъ союзѣ между собою, причемъ небу придавался вседѣйствующій мужской типъ, а землѣ—воспринимающій, женскій. Народъ нашъ доселѣ называетъ небо отцемъ, батюшкою, а землю — матушкою, кормилицею (Посл. Даля, 1029). Нашъ старинный проповѣдникъ возстаетъ противъ нарицанія земли «богомъ» (Москов. 1844, 1, 243). Извѣстно, что стригольники исповѣдывались землѣ. До позднѣйшаго времени извѣстны были у насъ и клятвы землѣ и землей (Н. Р. Ск. IV, 8; Изв. Ак. Н., IV, 310; Вѣстн. Евр. 1813, XIII, 28—39). Для

простаго, неразвитаго народа земля была живымъ существомъ, надѣленнымъ чувствомъ и волей. Къ ней обращался онъ во время жатвы, заговариваясь отъ нечистой силы (Сах. 11, 47), называлъ ее святою, вѣрилъ въ ея карающую силу и видѣлъ страшную бѣду для человѣка, если его по смерти «не принимала мать земля сырая» (Арх. Кал. II, ст. Бусл., 44).

Самыя земледѣльческія орудія и принадлежности получили въ народѣ священное значеніе. Такъ, плугъ, овинъ и под.—доселѣ пользуются особымъ, религіознымъ, почитаніемъ. Встарину же, какъ извѣстно, «подъ овиномъ» совершались молитвы. Произведенія земли—«жито, пшеница, усяка пашница» не чужды такого же значенія. Народныя причитанья и поговорки часто олицетворяютъ ихъ.

Различныя произведенія славянской кухни — блины, каша, пироги—играютъ важную роль въ религіозныхъ обрядахъ. Въ народныхъ примѣтахъ имъ приписывается вѣщая сила. Столъ, за которымъ обѣдаютъ, доселѣ пользуется особеннымъ уваженіемъ: на него нельзя класть ничего нечистаго, нельзя садиться, класть ноги и пр. Извѣстно, также, что народъ нашъ считаетъ величайшимъ грѣхомъ небрежно обращаться съ хлѣбомъ, ѣсть его нечистыми руками, сорить его крошки на полъ, и под. Замѣтимъ, наконецъ, что «хлѣбъ-соль» до сихъ поръ считается за эмблему плодородія, богатства и счастія, составляя необходимую принадлежность всякаго семейнаго и общественнаго торжества, каковы новоселье, крестины, свадьба, встрѣча почетныхъ гостей, и проч.[1]

Земной *огонь*, какъ мы уже замѣтили (стр. 23, пр. 3), былъ, по общеарійскому вѣрованію, даръ Неба, низведенный на землю въ видѣ молніи, и почитался нашими предками какъ сынъ Сварога, назывался *Сварожичемъ*. Какъ въ вѣрованіяхъ, такъ и въ обрядахъ огонь поставляется

[1] Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ встрѣчаются съ хлѣбомъ и солью и приносимыя на домъ иконы, напр. въ мосальскомъ уѣздѣ, см. Аѳ., III, 762.

въ ближайшей связи съ другимъ Сварожичемъ — солнцемъ и вообще съ небесными свѣтилами. Послѣднія, по народному представленію, нечто иное, какъ средоточія небеснаго *царя-огня*. Свѣтила *горятъ* и *тухнутъ*. Поселяне зовутъ ихъ большими огоньками. Вотъ почему время празднованія Солнцу и Огню было одно и тоже—праздникъ Купалы (см. ниже). Мѣсяцъ іюнь названъ у словаковъ *кресникомъ* (*кресъ: крпсъ, крпсины*—огонь и лѣтній поворотъ солнца; *быть на кресу*—имѣть удачу; *вскресъ дать*—оживить, дать отдыхъ, воскресить, (Аѳ. 1, 188, 255, 111, 712). И жизнь человѣческая обыкновенно сближается съ горѣніемъ: *гаснуть—чахнуть—умирать*.

Славянинъ покланялся огню и на своемъ домашнемъ очагѣ, и въ овинѣ, и на купальскихъ кострахъ. Особенно почитался огонь, получаемый отъ тренія двухъ кусковъ дерева: это огонь *живой*, *лѣкарственный*, *царь-огонь* (Русск. въ св. посл. IV, 93; Р. И. сб. III. 199). Такой способъ добыванія огня видѣлся древнему человѣку на небѣ: въ глубочайшей древности создалось вѣрованіе, что богъ-громовникъ вращаетъ, какъ буравъ, свою молніеносную палицу въ ступицѣ колеса—солнца (Аѳ. 1, 207—212), или въ древѣ — тучѣ (ib. 436), и чрезъ то вызываетъ пламя грозы.

Какъ самая чистая стихія, какъ источникъ жизни, родственный небесному огню—молніи, солнцу и другимъ свѣтиламъ, огонь издревле употреблялся для разныхъ очищеній и врачеваній (Этн. сб. I, 54, 163; Вѣстн. р. г. общ. 1853, II, 105; Аѳ. II, 8—17). Доселѣ для предотвращенія болѣзней и смерти употребляется перехожденіе или перепрыгиваніе чрезъ огонь,—а во время скотскаго падежа скотину переводятъ чрезъ костеръ. Деревенскіе знахари обыкновенно спрыскиваютъ больныхъ водой съ угля или высѣкаютъ надъ ними искры изъ кремня. Извѣстны также гаданія по треску огня, по горѣнію пламени, по искрамъ, углямъ, золѣ и под., гаданіе свадебными свѣчами. Въ былое время посредствомъ огня совершался такъ называемый судъ Бо-

жій. Наконецъ, издревле огонь былъ знаменіемъ всякаго радостнаго событія въ семейной и государственной жизни, что̀ видимъ еще и теперь въ возжженіи иллюминаціонныхъ огней въ дни семейныхъ торжествъ, народныхъ побѣдъ и царскихъ праздниковъ.

Особенное же значеніе у нашихъ предковъ, какъ и у другихъ народовъ, получилъ огонь, возжигаемый на очагѣ. Въ кругу семьи или рода, который былъ разросшеюся семьею, проходила вся жизнь древняго человѣка вообще и славянина въ частности—со всѣмъ ея обиходомъ и родственными торжествами; въ ней сосредоточивались самые живые интересы и хранились самыя завѣтныя преданія и вѣрованія (П. С. Р. Л. I, 6). Родичи помѣщались въ одной избѣ или, если слишкомъ размножались, въ нѣсколькихъ холодныхъ срубахъ *(клѣтяхъ)*, построенныхъ вблизи теплой избы и даже примкнутыхъ въ ея стѣнамъ. Во всякомъ случаѣ очагъ оставался *одинъ* для всѣхъ, а приготовляемая на немъ пища составляетъ общую трапезу. Отъ огня, возжигаемаго на очагѣ, обожаніе перешло и на этотъ послѣдній: оба понятія, съ теченіемъ времени, слились въ одно представленіе *родоваго пената*. Пылающій очагъ почитался собирателемъ семьи, охранителемъ жилья и принадлежащихъ къ нему владѣній, защитникомъ брачныхъ и родственныхъ связей; онъ скрѣплялъ супружескія узы, давалъ дѣтей, покой и счастье, словомъ—являлся представителемъ всего нравственнаго міра, заключеннаго въ стѣнахъ дома. Нѣкоторые обряды на свадьбѣ, при рожденіи дитяти, при отправленіи въ путешествіе и под., доселѣ свидѣтельствуютъ объ этомъ»[1] (Аѳ. II, 36—7—8). Если родъ дѣлался слишкомъ великъ и распадался на части, то такое раздробленіе видимымъ образомъ выражалось въ устройствѣ новаго очага для от-

[1] Въ этихъ случаяхъ, напр., прикладываютъ руки къ печкѣ, засматриваютъ въ нее, открываютъ «заслонку» или печныя дверцы.

дѣлившихся членовъ (ib., 24—5).[1] Каждый очагъ покровительствовалъ своимъ и отвергалъ чужихъ. Извѣстны поговорки, повидимому указывающія на это: «гдѣ жить, тѣмъ богамъ и молиться»; «на що ты другаго бога взываешь, коли своего маешь?».

Въ силу общаго закона развитія миѳовъ, огонь, хранимый на домашнемъ очагѣ, былъ олицетворенъ впослѣдствіи въ человѣческомъ образѣ «*Домоваго*». Всѣ повѣрья о Домовомъ свидѣтельствуютъ о связи его съ богомъ-громовникомъ и грозовыми духами. Такъ, Домовой не любитъ по ночамъ оставаться въ потьмахъ, высѣкаетъ для себя огонь, съ помощію кремня и огнива, и съ зажженными восковыми свѣчами обходитъ дозоромъ хлѣва и конюшни (Совр. 1856, XI, стр. 10). Въ чистый четвергъ (=день посвящ. Перуну) и на Свѣтлое Воскресеніе (=воскресеніе природы дѣйствіемъ Перуна) можно видѣть Домоваго въ хлѣвѣ или коровникѣ, гдѣ онъ сидитъ, притаившись въ углу (Тер. VI, 128). У Домоваго всегда есть любимая лошадь, которую онъ холитъ, чиститъ, подсыпаетъ ей больше другихъ овса, приглаживаетъ ей шерсть и заплетаетъ хвостъ и гриву (конь=«ходячія» облака, см. выше стр. 14, Аѳ. I, 671). Подобно скандинавскому *Тору* (=Перуну), Домовой охотно ѣздитъ на *козлѣ*, котораго потому, чтобы угодить Домовому, и держатъ при конюшняхъ. Домовой можетъ превращаться въ собаку, кошку и другихъ косматыхъ животныхъ (=облака, см. выше, стр. 18). Въ человѣческомъ видѣ онъ является также всегда покрытымъ косматою шерстью (Этн. Сб. VI, 147; Тер. VI, 128): по древнеарійскому воззрѣнію, грозовыя облака и тучи уподобля-

---

[1] Поклоненіемъ очагу объясняется, главнымъ образомъ, и славянское гостепріимство (свойственное, впрочемъ, потому же всѣмъ первобытнымъ народамъ). «Кто сидѣлъ на печи, тотъ уже не гость, а свой», — говоритъ народъ. Входившій въ домъ вступалъ тѣмъ самымъ подъ охрану домашняго пената, наравнѣ съ хозяевами (Посл. Даля, 866; Аѳ. II, 62—5). Внѣ дома онъ подвергался всякаго рода опасностямъ со стороны тѣхъ же, кто угощалъ его...

лись, между прочимъ, и косматымъ шкурамъ, какъ мы уже не разъ замѣчали.

Съ почитаніемъ домашняго очага и Домоваго тѣснѣйшими узами связывалось поклоненіе душамъ усопшихъ предковъ. Души предковъ, по самому происхожденію своему (см. ниже), сливались для потомковъ съ священною стихіею домашняго огня: Домовой, представитель очага, принимался за праотца, основателя рода, и чествовался именемъ дѣда. Значеніе священнаго огня и домовладыки въ средѣ семьи, рода, подъ сѣнію прародительскаго крова, было до такой степени равносильно, что возведеніе праотцевъ въ домовые пенаты было самымъ необходимымъ и естественнымъ результатомъ нравственныхъ убѣжденій человѣка. Въ качествѣ пенатовъ души умершихъ участвовали во всѣхъ жертвенныхъ приношеніяхъ, сожигавшихся на домашнемъ очагѣ,—и ничего такъ не боялись древніе, какъ бездѣтства, такъ какъ съ окончательнымъ вымираніемъ рода погасаетъ и его очагъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ и души умершихъ предковъ лишаются обычныхъ жертвъ, остаются безъ пищи.[1] На Руси въ лицѣ домоваго чествуется начальный основатель рода, первый устроитель семейнаго очага, и потому понятіе о немъ не дробится, какъ, напр., у германцевъ, литовцевъ и кашубовъ (Этн. Сб. V, 68), на множество однородныхъ духовъ: въ каждомъ домѣ, по русскому повѣрью, одинъ Домовой (Совр. 1856, XI, 9). Но у него есть жена и дѣти (ib. 10). Оттого, собственно говоря, обладателемъ дома, верховнымъ въ немъ распорядителемъ, является, по нашимъ повѣрьямъ, Домовой, а настоящій, обрѣтающійся въ жи-

---

[1] Отожествленіе усопшихъ предковъ съ домовыми пенатами заставило признать за первыми божественный характеръ. По мнѣнію древнихъ, всякій усопшій, какими бы свойствами ни отличался онъ при жизни, былъ богъ (Ф. Кулажъ, 19, 20). Нашъ простой народъ доселѣ называетъ покойниковъ «святыми родителями» и ставитъ имъ приношенія (блины, горячій хлѣбъ и напитки) на *божницѣ*—въ чашкахъ и сосудахъ, къ которымъ прилѣплены бываютъ и зажженныя восковыя свѣчи.

выхъ, глава рода, оказывается лишь его представителемъ. Оттого дѣятельность Домоваго ограничивается владѣніями той семьи, съ которою связанъ онъ священными узами родства и дружбы. Оттого *Чуръ, Дѣдъ* (=щуръ, пращуръ) одно изъ древнѣйшихъ названій домоваго пената. Бѣлоруссы до сихъ поръ разсказываютъ, что у каждаго хозяина есть свой Чуръ-богъ, оберегающій границы его поземельныхъ владѣній (Приб. къ Ж. М. Н. П. 1846, 19). Въ народныхъ заклятіяхъ доселѣ призывается имя Чура. «Чуръ меня!» «Чуръ нáше мѣсто свято!» «Чуръ пополамъ» или «вмѣстѣ!» Подобныя заклятія произносятся при разсказахъ о злыхъ духахъ, при совершеніи гаданій и волшебныхъ чаръ, — при какой нибудь находкѣ. Сила этихъ словъ заключается въ призывѣ свѣтлаго, дружелюбнаго божества, которое, съ одной стороны, заставляетъ удаляться демоновъ мрака, съ другой утверждаетъ права на собственность. [1]

Нашъ народъ проводитъ рѣзкое различіе между своимъ Домовымъ и чужими. Свой обыкновенно бываетъ добръ, заботится о благосостояніи своего дома, а чужой всегда золъ, всегда старается вредить человѣку во всемъ. Въ за-

---

[1] Вслѣдствіе такого отношенія Домоваго къ духу умершаго родоначальника возникло повѣрье, что новопостроенное жилье тогда только будетъ прочно, когда *умретъ* глава поселившейся въ немъ семьи, когда, т. е., въ душѣ усопшаго домъ получитъ своего генія—хранителя: 1-е, что постройка новаго дома влечетъ за собою смерть хозяина, 2-е, что тотъ изъ родичей умретъ раньше, кто прежде всѣхъ войдетъ въ новый домъ (Бытъ подол., II, 51; Зап. Авд., 115). Желая, чтобы смерть не коснулась семейства строителя дома, наши крестьяне при закладкѣ дома или при новосельи убиваютъ пѣтуха, курицу, ягненка или другое какое нибудь животное. Встарину подобное совершалось и при основаніи городовъ. По нѣмецкимъ преданіямъ въ основаніе городовъ, мостовъ и замковъ закладывались люди, преимущественно дѣти. У насъ извѣстно такое преданіе о Новгородѣ: когда *Славенскъ* запустѣлъ и понадобилось срубить *новый городъ*, тогда народные старшины, слѣдуя древнему обычаю, послали предъ солнечнымъ восходомъ гонцовъ во всѣ стороны, съ наказомъ захватить первое живое существо, какое имъ встрѣтится; на встрѣчу попалось дитя; его взяли и положили въ основаніе крѣпости, которая и названа потому *Дѣтинцемъ* (Аѳан. II, 83–9).

говорахъ испрашивается защита свѣтлыхъ боговъ отъ «чорта страшнаго, отъ чужаго Домоваго» (Сахар. 1, 19). Впрочемъ, и свой Домовой любитъ иногда «проказить», какъ и вообще грозовые духи съ Перуномъ во главѣ![1] Онъ любитъ, чтобы ему угождали во всемъ, чтобы, напр., скотина была такой шерсти, какая ему нравится, т. е., какая у него самаго. Разгнѣванный, онъ можетъ даже сжечь весь домъ (От. Зап. 1848 г., т. LVII, см. 133—4). Для усмиренія гнѣвнаго Домоваго крестьяне прибѣгаютъ къ слѣдующимъ средствамъ: приносятъ ему въ жертву *пѣтуха*, окропляютъ святой водой всѣ углы избы и двора, вѣшаютъ въ конюшнѣ *медвѣжью голову*, убитаго *ястреба* или *сороку*, зарываютъ предъ жильемъ *черепъ козла*, окуриваютъ домъ и хлѣва *медвѣжьей* или *козьей шерстью*, просятъ медвѣжьяго вожака обвести звѣря кругомъ двора, затыкаютъ въ щели заборовъ и стѣнъ *шерсть* или *траву чертополохъ* (что̀ все указываетъ опять на связь Домоваго съ Перуномъ). (Сах. II, 8, 55; Терещ. VI, 38—9; Этн. Сб. VI, 147; Аѳ. I, 390, 714).

Повѣрьями, касающимися домашняго очага и Домоваго, объусловливаются религіозные обряды, доселѣ совершаемые при закладкѣ дома и при переходѣ на новоселье. Такъ, передъ постройкою дома (чтобы впослѣдствіи «жилось въ немъ здорово и счастливо», стр. 38, пр. 1) хозяинъ съ хозяйкой приходятъ на мѣсто закладки, отрубаютъ у пѣтуха голову и зарываютъ ее на томъ мѣстѣ, гдѣ слѣдуетъ быть *переднему углу*[2] (Зап. Авд. 115). Въ

---

[1] Нельзя не замѣтить при этомъ, что и души усопшихъ издревле не только обоготворялись, какъ существа добрыя и дружелюбныя, но еще, сверхъ того, представлялись страшными привидѣніями, пугающими живыхъ людей, насылающимъ на нихъ бѣды и несчастія. (Этимъ объясняются сохранявшіяся доселѣ повѣрья о «мертвецахъ» и страхъ предъ ними). О связи душъ умершихъ съ облачными и грозовыми духами см. ниже.

[2] *Углы* вообще обозначаютъ главные пункты, въ которыхъ сходятся наружныя стѣны дома, и, такимъ образомъ, опредѣляютъ его *границы*, состоящія подъ охраною Домоваго. Какъ скоро, при постройкѣ избы, рѣ-

нѣкоторыхъ деревняхъ, прежде чѣмъ начнутъ класть основныя звѣнья сруба, закапываютъ въ землю у передняго угла нѣсколько мелкихъ монетъ и ячменныхъ зеренъ, иногда также шерсть и ладонъ или кусокъ хлѣба, щепоть соли и частицу меда (О. З. 1848, V, см. 4; Маякъ, VIII, 24). Во всемъ этомъ нельзя не видѣть древняго жертвоприношенія Домовому. Тамъ, гдѣ забыта старина, языческая

шается вопросъ, гдѣ быть четыремъ угламъ, тогда же становится извѣстнымъ и все пространство, какое отходитъ подъ жилье. Точно также пространство, занимаемое дворомъ, опредѣляется углами, въ которыхъ сходятся ограждающіе его заборы. Вотъ почему обряды, связанные съ именемъ Домоваго, охраняющаго предѣлы семейныхъ владѣній, вообще совершаются преимущественно по угламъ дома или двора. Съ особеннымъ же уваженіемъ относятся доселѣ къ *переднему углу, противъ котораго стоитъ печь*,—иначе—*большому, красному*. Здѣсь помѣщается столъ, за которымъ совершается ежедневная трапеза, въ которой, по древнему вѣрованію, принимали постоянное участіе домашніе пенаты. По всей вѣроятности, священныя изображенія послѣднихъ (малые кумиры) встарину стояли также гдѣ нибудь вблизи — въ нишахъ очага (печуркахъ), или на полкахъ передняго угла, а въ обѣденную пору приносились на столъ (Аѳ. II, 112). Въ настоящее время въ большомъ углу ставятъ семейныя иконы, втыкаютъ освященную вербу, вѣшаютъ пасхальныя яйца, хранятъ святцы и просфоры, — входя въ избу, первый поклонъ отдаютъ переднему углу или помѣщеннымъ въ немъ иконамъ, какъ главнымъ хозяевамъ дома (О. З. 1845, III, см. 52)... Подобно угламъ, получилъ также особенное значеніе въ народѣ *порогъ* дома, какъ пограничная черта, отдѣляющая его отъ всего остальнаго міра. Чрезъ порогъ, какъ извѣстно, не здороваются, не прощаются, не разговариваютъ и ничего не подаютъ другъ другу; въ противномъ случаѣ, по повѣрью, произойдетъ ссора и приключится худо, такъ какъ, подразумѣвается, божество, соблюдающее семейный миръ и счастіе, всесильно только въ стѣнахъ дома. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ существуетъ также повѣрье, что не должно садиться на порогѣ избы, а не то накличешь на свою голову бѣду (Этн. сб. V, Обз. губ. в., 7). Особенно не рекомендуется садиться на порогъ, когда затѣвается свадьба, иначе—кто нибудь да откажется—или женихъ или невѣста, и какъ первый не приведетъ жены подъ отеческій кровъ, такъ послѣдняя не преступитъ за порогъ жениховой избы (Арх. Кал. 1, ст. Кавел. 11). Извѣстно также, что больныхъ дѣтей умываютъ отъ сглаза на порогѣ избы, чтобы, т. е., съ помощію обитающихъ здѣсь пенатовъ, прогнать болѣзнь за двери, и проч. (Этн. сб. V, 20). По нѣмецкимъ преданіямъ домовые эльфы обитаютъ, между прочимъ, подъ порогомъ жилаго зданія (Арх. Кал. II, ст. Бусл., 25), гдѣ наши поселяне *хоронятъ* иногда мертворожденныхъ младенцевъ. Въ Литвѣ, при закладѣ новой избы, закапываютъ подъ ея порогомъ деревяный *крестикъ* или какую нибудь завѣтную вещь, доставшуюся отъ *предковъ* (Ков. губ., Д. Аѳан., 570).

жертва, освящавшая избранное для жилья мѣсто, замѣнилась христіанскимъ освященіемъ первыхъ трехъ или четырехъ вѣнцовъ сруба (В. Е., 1828, V—VI, 88). При переходѣ же на новоселье совершаются слѣдующіе, или подобные имъ, обряды. Свекровь или старшая бабка, истопивши печь въ старомъ домѣ, выгребаетъ *весь жаръ* въ печурку и дожидается полудня. У нея заранѣе приготовлены *чистый* горшокъ и *бѣлая* скатерть. Ровно въ полдень по солнцу она кладетъ въ горшокъ горячіе уголья и накрываетъ его скатертью, растворяетъ двери, и, обращаясь къ заднему куту (т. е. къ печкѣ); кутомъ (ср. сл. куща, скр. kuta, kuti, домъ — собственно называется у насъ передній уголъ дома и мѣсто предъ домашнею печью, гдѣ стряпаютъ), говоритъ: «милости просимъ, Дѣдушка, къ намъ на новое жилье!» Потомъ она отправляется съ горшкомъ на новый дворъ, гдѣ хозяинъ и хозяйка встрѣчаютъ Дѣдушку-Домоваго съ хлѣбомъ-солью у растворенныхъ воротъ. Старушка стучится въ верею и спрашиваетъ: «рады ль гостямъ?» На это хозяева съ низкими поклонами отвѣчаютъ: «милости просимъ, Дѣдушка, на новое мѣсто!» Послѣ такого приглашенія она идетъ въ избу; впереди ея хозяинъ несетъ хлѣбъ-соль, а сзади провожаетъ хозяйка. Старушка ставитъ горшокъ на *загнетку*, снимаетъ скатерть и трясетъ ею по всѣмъ угламъ, какъ бы выпуская Домоваго, а покончивъ съ скатертью, *высыпаетъ принесенные угольа въ печурку*. Самый горшокъ разбивается на части, и ночью зарывается подъ передній уголъ (Сах. II, 54—5). Если, по отдаленности новаго жилья, нельзя перенести туда старый огонь, то въ замѣнъ этого берутъ съ собой кочергу и другіе аттрибуты очага (Щебр. 262). Въ новопостроенный домъ вносятся также икона, непочатый хлѣбъ съ горстью соли или квашня съ растворенным тѣстомъ, пѣтухъ, курица и кошка[1] (Зап.

[1] При этомъ бываютъ нѣкоторыя гаданья и примѣты. Хлѣбъ, напр., катятъ по полу: если онъ ляжетъ исподнею коркой внизъ, это знакъ хоро-

Авд. 115, О. З. 1848 г. IV, 153). По всей вѣроятности въ языческое время, въ этомъ случаѣ, мѣсто иконъ занимали священныя изображенія пенатовъ, а хлѣбъ, пѣтухъ и пр. — составляли жертвенныя приношенія имъ.

Подобно огню, наши предки почитали также *Воду*, какъ одну изъ божественныхъ, творческихъ стихій. Также, какъ въ происхожденіе огня, они вѣрили въ ея *небесное* происхожденіе—въ видѣ дождя (=плодотворнаго сѣмени Перуна). Ей приписывали тѣже цѣлебныя и чудесныя свойства, что̀ и дождю (Сах. 1, 50—3· 69; 11, 28; Этногр. Сб. 1, 68—9; Русск. Бес. 1856, 1, 63). Къ рѣкамъ, озерамъ и колодцамъ (=первон. небесные колодцы и пр.) обращались они съ молитвою о ниспосланіи дождей во время засухи, и вообще относились къ нимъ какъ къ существамъ живымъ, способнымъ понимать, чувствовать и выражаться человѣческою рѣчью (Н. Р. Ск. IV, 40; Москв. 1846, XI—XII, 154; Аѳан. II, 227 - 30). Согласно съ древнѣйшимъ представленіемъ громоносныхъ дождевыхъ тучъ мощными великанами (стр. 26, прим. 1) божественной породы, они олицетворяли знакомыя имъ большія рѣки въ образѣ богатырей (Волховъ, Волга, Двина, Днѣпръ, Дунай и др.). По мѣрѣ того, какъ поэтическія олицетворенія рѣкъ, озеръ и источниковъ болѣе и болѣе отдѣлялись отъ своей стихійной основы и получали въ убѣжденіяхъ массы независимое, самостоятельное бытіе, воды стали разсматриваться какъ жилища этихъ вымышленныхъ существъ. Съ этими послѣдними сочетались потомъ преданія о владыкахъ небесныхъ водъ (=облачнаго неба, Аѳан. II, 120), особенно грозовыхъ тучъ и ливней. Такъ явился царь морской—

шій—обѣщаетъ обильную и веселую жизнь; если же верхнею коркою—дурной знакъ, предвѣстье горя и частой смертности въ семьѣ (В. Р Г. О. 1853, VI, 116). Пѣтухъ, внесенный въ новую избу, также даетъ вѣщія знаменія о будущемъ житьѣ-бытьѣ: запоетъ онъ,—хорошо; промолчитъ,—худо (Бытъ Подол. II, 54). Въ нѣкоторыхъ же мѣстахъ, чтобы непремѣнно крикомъ его огласилось новое жилище, оставляютъ пѣтуха въ избѣ на грядкѣ на всю ночь.

Водяникъ (первоначально Перунъ дождящій, владыка небеснаго «океана моря»). Явились и дочери его—*лебединыя дѣвы* (первон. олицетворенія весеннихъ дождевыхъ облаковъ, Аѳ. гл. XXIII) и разныя водяныя существа, похожія во многихъ отношеніяхъ на грозовыхъ и вообще облачныхъ духовъ. Эти существа иногда представляются въ образѣ *рыбы* или *полурыбы*—получеловѣка (облака издревле уподоблялись рыбамъ, плавающимъ въ воздушномъ морѣ). (Аѳ. II, 151—66).

Миѳъ о водяныхъ божествахъ получилъ у насъ особенное развитіе на сѣверѣ, въ озерно-рѣчной области Ильменя, Ладоги, Онеги и Сѣверной Двины. И замѣчательно, у насъ эти божества пріурочиваются главнымъ образомъ къ однимъ рѣкамъ и озерамъ. Причиной этого служитъ природа русской земли, вообще отдаленной отъ большихъ морей.

Изъ всѣхъ водяныхъ существъ у насъ особенною извѣстностью доселѣ пользуется «*Водяной*». Народъ представляетъ его голымъ старикомъ, съ большимъ одутловатымъ брюхомъ и опухшимъ лицомъ (Совр. 1856, XI, стр. 16), что вполнѣ соотвѣтствуетъ его стихійному характеру. Живетъ онъ, по народнымъ сказаніямъ, въ омутахъ, котловинахъ и водоворотахъ рѣкъ, прудовъ или озеръ (перв. облачныя пещеры и воды), равно и въ болотахъ («болотняникъ», Обл. Слов. Доп. 11). Особенно же любитъ онъ селиться подъ водяною мельницею, возлѣ самаго мельничьяго колеса (мельница, замѣтимъ, изстари принималась за поэтическое обозначеніе громоносной тучи, Аѳ. I, 289—97). Вообще Водяной относительно мельницы является въ повѣрьяхъ съ тѣмъ же значеніемъ, съ какимъ Домовой относительно дома, избы (ib. II, 237). У Водяныхъ, подъ водою, есть, по повѣрью, каменныя палаты (=тучи), стада лошадей, коровъ, овецъ и свиней (зооморфическія представленія облаковъ), которыя по ночамъ выгоняются изъ водъ и пасутся на смежныхъ лугахъ. Водяные почти

всегда женаты на водяныхъ дѣвахъ, также на утопленницахъ и на тѣхъ дѣвушкахъ, которыя, бывъ прокляты отцомъ или матерью, уведены были нечистою силою въ подводныя селенья и смѣшались съ стихійными существами, сдѣлавшись русалками [1]. (Н. Р. Ск. VIII, 19, 453; О. З. 1848, IV, 144, 5; 1839, VIII, 82; Совр. 1856, XI, смѣсь, 19, 26-7). Водяной — спеціальный покровитель людей, живущихъ водяными промыслами, — мельниковъ, рыбаковъ, судовщиковъ. Уподобленіе дождя меду (Аѳ. I, 272) заставило признать Водянаго и покровителемъ пчеловодства. Зиму проводитъ Водяной въ спячкѣ, ничего не ѣстъ и не пьетъ, — проснувшись *весной*, бываетъ *сердитъ* (ib. 11, 245). Его нужно въ это время задобрить. Для этого въ иныхъ мѣстахъ крестьяне убиваютъ лошадь, обмазываютъ ей голову медомъ и привѣшиваютъ къ шеѣ два жернова (Аѳ. I, 635). Вмѣстѣ съ животнымъ бросаютъ въ рѣку нѣсколько масла, приговаривая при этомъ: «вотъ тебѣ, дѣдушка, гостинцу на новоселье: люби да жалуй нашу семью!» Осенью, въ половинѣ сентября, приносится какъ бы на прощанье Водяному гусь.—Какъ представители темныхъ дождевыхъ тучъ, противъ которыхъ направляются Перуновы удары, водяные смѣшиваются съ нечистою силою (Приб. къ Изв. А. Н. 1852, 33—4; Посл. Даля, 12). Чтобы охранить своихъ лошадей и коровъ отъ Водянаго, во время переправы ихъ чрезъ рѣку, наши поселяне чертятъ на водѣ крестъ ножемъ или косою (эмблема Перунова оружія) (Аѳ. II, 241). Вообще же нашъ народъ раздѣляетъ Водяныхъ, какъ и Домовыхъ, на своихъ добрыхъ, и — чужихъ, злыхъ, и придаетъ имъ тотъ же эпитетъ: «дѣдушка».

Камни и *горы* также были у насъ предметами поклоненія. Въ Ефремовскомъ уѣздѣ, тульской губ., на берегу Красивой Мечи, близъ села Козьяго, доселѣ лежитъ *Конь*-

---

[1] О русалкахъ—ниже.

камень, и около него совершаются обряды опахиванія во время скотскаго падежа. Въ Одоевскомъ уѣздѣ, близъ села Скобычева, лежатъ два камня — *Башъ* и *Башиха*, а на югѣ Россіи извѣстны такъ называемыя *каменныя бабы* (Ч. О. И. и Д. 1866, IV, Терещ. 7): и тѣ и другія досель пользуются въ народѣ суевѣрнымъ почитаніемъ. Аэролиты считались нѣкогда кремницами, которыя металъ Перунъ. Недалеко отъ Москвы близъ села Архангельскаго, есть въ лѣсу яма, которую считаютъ мѣстомъ идола Тучева, вѣроятно аэролита, упавшаго изъ тучи (Толк. сл. Толля, приб. 8; Зап. отд. р. и сл. археол. имп. арх. общества, 1, ст. Сахарова, 46). Въ XV в. на Коневскомъ островѣ былъ страшный *Конь-камень*, который обоготворялся. Но самымъ главнымъ камнемъ является въ нашихъ народныхъ памятникахъ знаменитый *Камень-алатырь*. Въ заговорахъ этотъ камень ставится въ тѣсной, неразрывной связи съ Буяномъ-островомъ, и есть собственно метафора яснаго весенняго солнца (Аѳан. I, 214; II, 142—3; 1, 421 – 2). Самое слово *алатырь* до сихъ поръ не объяснено удовлетворительно (ibid. II, 448—9). Въ нашихъ эпическихъ сказаніяхъ извѣстенъ богатырь *Святогоръ*. Имя его указываетъ не только на связь съ горами, но и на священный характеръ послѣднихъ. Живетъ онъ на святыхъ (т. е. небесныхъ, облачныхъ) горахъ (ib. II, 668). Грузно ему отъ силушки, какъ отъ тяжелаго бремени; земля сырая его не держитъ; нашелъ себѣ гору и легъ на ней. Только эта гора и держитъ его, который самъ какъ гора. Онъ и погибъ особымъ образомъ: вздумалось ему поднять тягу земли; поднимая же эту тягу, онъ увязъ по колѣна въ землю, и торчитъ закаменѣлый, какъ скала (Пѣсн. Кирѣевск. 1, стр. XXX—1; Русск. Б. 1856, IV, 59).

Вообще слѣдуетъ замѣтить, что представленія о горныхъ божествахъ у насъ были очень ограничены, такъ какъ на равнинахъ Руси не нашлось приличной обстановки — ни высокихъ горъ, ни циклопическихъ построекъ,

къ которымъ можно было бы прикрѣпить преданія о представителяхъ небесныхъ горъ, исполинахъ и богатыряхъ (преданія эти, потому, не могли получить у насъ такой широкой обработки, какую можно, напр., встрѣтить на западѣ).

За то вѣрованія въ лѣсныхъ боговъ у насъ получили достаточное развитіе, благодаря лѣсистости нашей земли. Не говоримъ уже о существовавшемъ у насъ непосредственномъ поклоненіи *деревьямъ и рощамъ*, о чемъ сохранилось много извѣстій (Доп. къ акт. ист. 1, 1; Карамз. И. Г. Р. 1, прим. 216; Посл. Даля, 748 и др). Наши предки, подобно другимъ народамъ, обожали также представителей растительной силы, лѣсныхъ духовъ, *лѣшихъ*. Вмѣстѣ съ тѣмъ, представляя тучи небесными деревьями,[1] перенося это представленіе на землю и связывая его съ обыкновенными дубравами, они признали нѣкогда лѣса мѣстопребываніемъ и облачныхъ, грозовыхъ духовъ, смѣшавъ послѣднихъ съ олицетвореніями лѣсовъ. Этимъ объясняются всѣ повѣрья о лѣсахъ. Такъ, лѣшіе, по народнымъ сказаніямъ, живутъ въ лѣсныхъ трущобахъ и пустыряхъ, но съ первыми морозами (въ началѣ октября) проваливаются *сквозь землю* (облака и мрачныя тучи представлялись, какъ мы уже замѣчали, горами; а такъ какъ обыкновенныя горы составляютъ поверхность земли и *за ними* лежитъ *подземелье*, то и небесныя горы получили соотвѣтствующее представленіе: *сквозь землю* означаетъ, такимъ образомъ, *сквозь тучи*, исчезая на цѣлую *зиму* (когда, т. е., не бываетъ грозы), а весною (съ пробужденіемъ бога-громовника) опять выскакиваютъ изъ земли, какъ ни въ чемъ не бывало. Разставаясь осенью съ лѣ-

---

[1] Дождевыя тучи въ глубочайшей древности уподоблялись дереву—великану, обнимающему собою весь міръ, — дереву, вѣтви котораго обращены внизъ—къ землѣ, а корни простираются до самаго высокаго неба. Славянскія преданія о міровомъ деревѣ по преимуществу относятся къ дубу (Ае. II, 277, 294—5).

сомъ, лѣшіе бѣсятся, ломаютъ съ досады деревья и разгоняютъ всѣхъ звѣрей по норамъ (Сах. II, 60—1; Посл. Даля, 998). Впрочемъ лѣшіе не всѣ исчезаютъ на зиму. Нѣкоторые изъ нихъ заявляютъ о себѣ и въ это время. Представленія о такихъ лѣшихъ смѣшиваются съ демоническими образами зимнихъ вьюгъ. У лѣшихъ вообще есть жены-лѣшачихи — и дѣти (=облачныя дѣвы и духи). Въ каждой странѣ они подчинены особымъ царямъ. Надъ русскими лѣсовиками, по повѣрью, царствуетъ *Мусаилъ* (Маѳусаилъ)—*лѣсъ*. Начнется у народовъ различныхъ государствъ война, и лѣшіе этихъ странъ вступаютъ между собою въ кровавыя битвы, до тѣхъ поръ, пока не прекратится человѣческая война (День, 1862, 52; Совр. 1856, XI, см. 38—9). Какъ всѣ грозовые духи, лѣшій можетъ принимать различные образы, въ которыхъ фантазія издревле олицетворяла бурныя и громоносныя тучи (С. О. 1839, IV, 78—9; Совр. 1856, XI, см., 28). Между прочимъ облака, какъ мы уже говорили, уподоблялись звѣринымъ шкурамъ (овечьимъ, козлинымъ и пр.) и различнымъ мохнатымъ животнымъ: вотъ почему лѣшіе рисуются народному воображенію существами косматыми, съ козлиными ногами, бородой и рогами, напоминая собой греческихъ фавновъ и отожествляясь съ чертями (Абев., 234; Н. Р. Ск. VIII, 665; Моск. Набл. 1839, Май, II, 247, см. также выше). Извѣстна поговорка: «поѣхалъ было въ лѣсъ, да попался на встрѣчу *бѣсъ*», или: «изъ пустаго дупла либо сычъ, либо сова, либо самъ *сатана*».—Лѣшій никогда не ходитъ просто: его всегда сопровождаетъ спереди и сзади сильный вѣтеръ. Никто не видалъ, чтобы онъ оставилъ гдѣ нибудь слѣдъ своихъ ногъ, хотя бы и прошелъ по песку или снѣгу: онъ вихремъ заметаетъ свой слѣдъ... Блуждая по лѣсамъ, лѣшій свищетъ, хохочетъ, хлопаетъ въ ладоши, громко кричитъ на разные голоса: ржетъ какъ лошадь, мычитъ какъ корова, лаетъ и мяукаетъ. Смѣхъ, свистъ, хлопанье и крики—старинныя метафоры для обо-

значенія грома и воющихъ вѣтровъ. Конь, корова, собака и кошка, какъ мы уже замѣчали,—зооморфическія олицетворенія грозовыхъ тучъ. Лѣшій кричитъ ихъ дикими голосами, стараясь напугать боязливаго путника. Эхо, раздающееся изъ глубины лѣсной чащи, обыкновенно считается въ народѣ откликомъ лѣшаго: думаютъ, что онъ нарочно отзывается на голосъ человѣка, чтобы заманить его въ непроходимыя трущобы или болота и тамъ защекотать на смерть[1] (Абев. 184, 233—4; Совр. 1856, XI, 33).

По народному выраженію, лѣшій обходитъ иногда странствующихъ по лѣсу, т. е., какъ бы замыкаетъ ихъ невидимою круговою чертою, изъ за которой уже не выбраться человѣку безъ посторонней помощи. Есть множество разсказовъ о томъ, какъ лѣшій сбиваетъ съ пути (Ч. О. И. и Д. г. 1-й, III, 93; Отеч. Зап. 1848, IV, см. 139—40; Зап. Авд. 145—6; Вѣстн. Евр. 1818, XXII, 118). Въ качествѣ грозоваго духа лѣшій сближается съ змѣемъ, похитителемъ дождя и свѣта, и получаетъ демоническій характеръ. По бѣлорусскому повѣрью, лѣсной цмокъ (змѣй) моритъ у хозяевъ скотъ, высасываетъ ночью у коровъ молоко и дѣлаетъ нивы неплодородными (Приб. къ Ж. М. Н. П. 1846, 22—3). Въ Олонецкой губерніи убѣждены, что каждый пастухъ долженъ подарить лѣшему на лѣто корову: не то онъ озлобится и перепортитъ все стадо (Дашк., Опис. Ол. губ., 218). Чтобы ловъ звѣрей былъ удаченъ и чтобы «хозяинъ лѣса не замоталъ въ дебряхъ звѣролова, *на поклонъ* лѣшему приносятъ въ лѣсъ краюшку хлѣба или блинъ съ солью сверху, и кладутъ это приношеніе на какой нибудь *пень* (Совр. 1856, XI, 39). Пермяки приносятъ лѣшему ежегодно пачку листоваго табаку,

[1] Эта послѣдняя черта сближаетъ лѣшихъ съ русалками и грозовыми духами. Въ стремительномъ полетѣ завывающей бури грозовые духи нападаютъ на демоновъ мрачныхъ тучъ, вертятъ и щекочутъ ихъ, заставляя хохотать громовымъ хохотомъ, до тѣхъ поръ, пока не погибнутъ они въ страшныхъ судорожныхъ движеніяхъ, т. е., пока тучи не будутъ разсѣяны грозою (ср. 85—88).

до котораго онъ, по ихъ мнѣнію, «сильно охочъ» (Ж. М. В. Д. 1858, IV, 74—5). Въ заговорахъ на успѣхъ въ звѣриной ловлѣ встрѣчается обращеніе къ лѣшимъ (Сах. 1, 20). Вызванный на помощь, лѣшій пригоняетъ въ западни, капканы и сѣти звѣролова волковъ, куницъ, лисицъ, бѣлокъ, зайцевъ, и наводитъ на его ружье и звѣря, и птицу лѣсную (О. З. 1848, IV, 137, 144).[1]

Кромѣ всѣхъ этихъ, упомянутыхъ нами, славяно-русскихъ божествъ, въ нашихъ старинныхъ памятникахъ встрѣчаются еще имена *Сима*, *Рыгла=Симаргла*,—*Мокоши* (Лѣт. русск. лит., IV, 3, стр. 89—94; Полн. собр. русск. лѣт. 71, 23, 34; Оп. рук. Рум. муз., 228—9), также *Трояна* (Пам. ст. р. лит. кн. V, отд. 2, 5), *Рода*, *Рожаницы* и *рожаницъ* (во многихъ старинныхъ поученіяхъ и обличеніяхъ).

Сима и *Ерыгль (=Рыгль)*, по мнѣнію *Прейса* (Ж. М. Н. П. 1841, II, 37—9, 41—3),—названія заимствованныя, остающіяся необъясненными. Въ недавнее время *г. Квашнинъ-Самаринъ* (Бесѣда 1872 г. т. IV, Оч. сл. миѳол.) высказалъ на этотъ счетъ другое соображеніе, принявъ эти два слова въ соединенной редакціи—«*Симаргла*»—за подлинное имя божества. По его объясненію, это число славянское *имя богини молніи*, т. е. громовницы (отъ корня *си*,—ср. *свѣтлый*, *сивый*, «*сивая молнія*»,—и *маргъ*,—ср. *моргать*, польск. *симжерла*, *сомжаритъ*). — *Мокошь*—богиня, имя которой до сихъ поръ не совсѣмъ еще изгладилось изъ памяти народной. У насъ есть поговорка: «Богъ не *Макешъ*, чѣмъ нибудь да потѣшитъ» (Посл. Даля, 3). Въ одной малороссійской думѣ князь жалуется на бога — властителя бурныхъ вѣтровъ: «десь нашъ богъ Посвистачъ спавъ: чи въ Макоши гулявъ?» (Зап. о южн. Россіи Кулиша, 1, 177). (На этомъ основаніи г. Квашнинъ-Са-

[1] Гроза, между прочимъ, представлялась нѣкогда человѣку небесной охотой: вотъ почему лѣшіе гонятъ лѣснаго звѣря, и вотъ отчего къ нимъ именно обращается охотникъ съ своими просьбами.

маринъ считаетъ Мокошь богиней вѣтровъ и воды и отожествляетъ ее съ морскою царевной и пр.). Имя этой богини слышится и въ названіяхъ — *Мокашинъ* (Р. И. сб. I, 80) и *Мокошинскій* (монастырь въ черниговской губ., Лубочн. карт. р. н., 83). —*Троянъ* (отъ три, трое)—тоже, что у западныхъ славянъ *Триглавъ*, владыка трехъ стихій: воздуха, воды и земли, — по первоначальному значенію олицетвореніе ночнаго мрака и тумановъ, облегающихъ землю, равно какъ и тучъ, омрачающихъ небесный сводъ (Аѳ. II, 643—4; Квашн. Самар. въ Бес. 1872, т. IV).

Что же касается *Рода* и *Рожаницы*, то, какъ видно изъ изслѣдованія Аѳанасьева, подъ ними первоначально разумѣлись богъ-громовникъ и богиня-громовница, также солнце, олицетворявшееся и въ мужскомъ и въ женскомъ полѣ, какъ мы замѣтили выше (стр. 18—19). Въ одной рукописи XV или XVI вѣка Родъ представляется мечущимъ *груды* (камни), отъ чего раждаются дѣти (Арх. Кал. II, пред., стр. XXIII). Въ этомъ представленіи нельзя не видѣть Перуна, который, во время весеннихъ грозъ, ударяя своимъ каменнымъ молотомъ и дробя и разбрасывая скалы-тучи, призывалъ къ жизни облачныхъ великановъ, окамененныхъ «дыханіемъ зимы», — оживлялъ, такимъ образомъ, камни, — раждалъ исполинское племя (Аѳ. III, 386—7). —Въ Паисіевскомъ сборникѣ (XIV в.) находится «слово св. Григорія о томъ, како первое погани суще языцы кланялися идоломъ и требы имъ клали», въ которомъ проповѣдникъ, желая указать на языческое происхожденіе вѣры въ Родъ и Рожаницы, сближаетъ ихъ съ подобными же миѳическими представленіями у другихъ народовъ, именно говоритъ, что Родъ и Рожаница значили у славянъ то же, что у грековъ Артемида; для полнаго же соотвѣтствія онъ придаетъ ея имени и мужское окончаніе — Артемидъ, противополагая это новое имя Роду, божеству мужскаго пола (поѣздка въ Кир. Б. мон. Шев. II, 33—4, Арх. Кал. II, полов. 2, 64—5). Артемида же у гре-

ковъ считалась богинею плодородія, покровительницею женщинъ и брачныхъ союзовъ, завѣдывала родами, играла роль повивальной бабки и кормилицы и вмѣстѣ съ тѣмъ была доброю пряхою (Аѳан. III, 319). Такимъ образомъ, на основаніи этого свидѣтельства нужно полагать, что Роду и Рожаницѣ принадлежала свойственная Перуну, Дажьбогу и Ладѣ, творческая, приживающая къ жизни, сила, на что̀, впрочемъ, указываютъ и самыя названія ихъ, относящіяся къ одному корню съ словами: рожать или рождать, родители, родильница, зародышъ, урожай и проч. Вмѣстѣ съ тѣмъ съ Родомъ и Рожаницей могло соединяться и представленіе о божествѣ усопшихъ предковъ (Кѣртъ, Ситивратъ,[1] Аѳ. III, 760—1). Въ древнихъ рукописяхъ рай и адъ (мѣсто пребыванія душъ умершихъ предковъ) обозначаются словами *по-рода* и *родь-ство* (ib. 387). Съ Родомъ могла соединиться также мысль о домовомъ пенатѣ (объ отношеніи домоваго къ Перуну см. выше, стр. 36), родоначальникѣ, праотцѣ,[2] а съ Рожаницей, слѣдовательно, по прямой параллели, мысль о праматери семьи и рода. Съ ними, наконецъ, по всей вѣроятности, соединялась и идея судьбы, предопредѣленія, которая, безъ сомнѣнія, была извѣстна нашимъ предкамъ, какъ и всѣмъ первобытнымъ народамъ,[3] хотя у нихъ вмѣстѣ съ тѣмъ могли быть и преданія позднѣйшія, свидѣтельствующія о силѣ человѣческой воли. Вслѣдствіе подобныхъ преданій, нашъ былинный Илья Муромецъ, напр., представляется

---

[1] Эти славянскіе боги царства мертвыхъ и ада, по первоначальному значенію, кажется, тожественны съ нашими Хорсомъ и Корачуномъ (стр. 19): зимнее солнце обыкновенно находится въ облакахъ или за облаками—въ области, по первобытному представленію, душъ усопшихъ (стр. 82—3).

[2] Вспомнимъ, при этомъ, что слово *родъ* иногда (напр. у Даніила Заточника) употребляется въ смыслѣ *духа* или *привидѣнія:* «дѣти бѣгаютъ рода», а въ областныхъ нарѣчіяхъ означаетъ *образъ, видъ,* также (напр. въ тульской губ.) *призракъ, привидѣніе* (обл. слов.).

[3] Идея судьбы въ глубочайшей древности связывалась съ естественными, стихійными, явленіями. Судьба была не болѣе какъ олицетвореніе всемогущихъ, то благотворныхъ, то разрушительныхъ, но всегда неотвратимыхъ силъ природы.

(въ «трехъ поѣздочкахъ)» торжествующимъ не только надъ вещественными опасностями въ силу «ненаписанности» ему на бою смерти, но и надъ нравственными искушеніями—въ силу своей свободной воли, поставляя, такимъ образомъ, силу человѣческой воли выше самой судьбы. Въ этомъ смыслѣ можно понимать и свидѣтельство Прокопія (VI в.) о томъ, что «славяне не знаютъ судьбы». Иначе съ нимъ нельзя согласиться. Славяне, безъ сомнѣнія, вѣрили въ существованіе судьбы и признавали ея власть надъ смертными. Самое славянское слово *Богъ*, по коренному своему значенію (скр. bhág-дѣлить, ср. доля, часть, участь, счастье) то же, что древнее греческое Τύχη, латинское *Fatum*.[1] Множество народныхъ пословицъ и поговорокъ доселѣ служатъ выраженіемъ вѣрованія ихъ въ судьбу: «Не родись ни хорошъ, ни пригожъ, родись счастливъ, — счастливый скачетъ, а безсчастный плачетъ,— чему быть, тому не миновать, — знать ужь суждено,— бойся не бойся, а року не миновать» и пр. (Посл. Даля и Снегир.). Въ Словѣ о полку Игоревѣ и у Даніила Заточника говорится: «ни хытру, ни горазду, ни птицѣ горазду суда Божія не минути». Важнѣйшія обстоятельства человѣческой жизни представляются въ пословицахъ роковыми, присужденными человѣку. «Суженаго, напр., конемъ не объѣдешь». Извѣстны святочное гаданье о свадьбѣ по жребію и пѣсня по этому случаю: «кому вынется, тому сбудется, не минуется». Чувствуя невозможность уклониться отъ неизмѣнныхъ опредѣленій судьбы, человѣкъ хотѣлъ, по крайней мѣрѣ, знать эти опредѣленія, искалъ знаменій и примѣтъ касательно ихъ. Отсюда-то бросаніе жребія и вообще разнаго рода гаданья и примѣты (Ч. О. И. и Д., г. 3, IX, 155; Русск. Дост. III, 186; Макуш. 104; Этногр. сб. I, 13, 27; Аѳ. I, 632—4; II, 192—4, 259—60). Отсюда, т. е., вслѣдствіе вѣрованія

[1] Въ бѣлорусскихъ пѣсняхъ имена Богъ и Небогъ доселѣ употребляются въ смыслѣ Счастья и Несчастья, Доли и Недоли (Безсоновъ).

въ судьбу, и выразительные, живые типы счастья, доли, судьбы въ нашемъ народномъ эпосѣ. Самое полное олицетвореніе послѣдней можно видѣть въ извѣстной пѣснѣ о Горѣ-Злосчастьи (Совр. 1856, X, 117—7; Русск. Бес. 1860 г., I, 73; Сах. I, 224; Рыбн. I, 470—71 и др.). Въ одной малороссійской легендѣ народная фантазія, выставляя образъ несчастной доли того или другаго человѣка, возвышается до олицетворенія отвлеченнаго понятія о судьбѣ вообще, которой подчинены всѣ частныя доли. Шелъ мужикъ по лѣсу и заблудился. Онъ обозрѣлся кругомъ, видитъ—блеститъ огонекъ. Пошелъ на него и нашелъ бѣдную избушку. Бѣдная старушка пустила его ночевать. Кто ты? спросилъ мужикъ. «Я Судьба»,—отвѣчала старуха. Ночью крестьянинъ услыхалъ стукъ въ окно. Что? спросила Судьба. «Столько-то родилось мальчиковъ, отвѣчалъ голосъ, столько-то дѣвочекъ: какая ихъ судьба?» «Таже, что у меня сегодня». За окномъ послышался вздохъ.—На утро крестьянинъ проснулся въ богатѣйшихъ палатахъ,—остался въ гостяхъ у Судьбы еще на одну ночь и снова услыхалъ знакомый голосъ. «Столько-то родилось дѣвочекъ, столько-то мальчиковъ: какая ихъ судьба?»—«Таже, что у меня сегодня».—Судьба жила поперемѣнно: одинъ день богато, другой день бѣдно. Кто въ какой день родился, того такая и участь. Воротившись домой, крестьянинъ нашолъ, что жена родила ему двоихъ сыновей—одного въ счастливый день, другаго въ безталанный. Послѣдующая жизнь обоихъ братьевъ оправдала опредѣленія Судьбы (Маякъ, 1842 г., VI, 127).

Съ вѣрою въ Родъ и Рожаницу находились въ весьма близкой связи вѣрованія въ *рожаницъ*, дѣвъ судьбы. По первоначальному значенію, это—облачныя дѣвы, какъ хранительницы живой воды (=дождя), надѣляющей мудростію и предвѣдѣніемъ, и сопутницы бога и богини грозовыхъ бурь, назначенныя съ одной стороны приносить на землю младенческія души, а съ другой увлекать души усопшихъ

въ загробное царство.... (У грековъ онѣ назывались *мойры*, у римлянъ *парки*, романское ихъ имя было *феи*, германское *норны*). Въ нашихъ памятникахъ множественное имя ихъ обыкновенно смѣшивается съ единичнымъ именемъ богини *Рожаницы* (Аѳ. III, 318).—Представленіе человѣческой души звѣздною (стр. 78) заставило нашихъ предковъ, подобно прочимъ народамъ, вѣрить, что рожденіе и смерть каждаго человѣка объусловливаются появленіемъ и паденіемъ принадлежащей ему звѣзды: вотъ почему вѣрованіе въ рожаницъ получило затѣмъ астрологическій характеръ. Наша бѣлорусская богиня счастья *Зирка*, по народному вѣрованію, живетъ на той звѣздѣ, подъ которой родится дитя, даже сама раждается вмѣстѣ съ нимъ (Приб. къ Ж. М. Н. П. 1846 г. 12). Хорутанское же преданіе говоритъ, что какъ скоро родится человѣкъ, тотчасъ же получаетъ свою звѣзду и свою рожаницу. Наши старинные азбуковники также прямо указываютъ на связь рожаницъ съ звѣздами. «Рожаницами эллиньстіи звѣздословцы наричють седмь звѣздъ, глаголемыхъ планиты, и кто въ кую планиту родится, и по той планитѣ любопрятся предвозвѣщати нравъ младенца или къ коемъ похотемъ естествомъ уклонителенъ будетъ. Сими звѣздами окаянніи звѣздословцы мнятъ ся угадывати человѣческіе нравы и счастье... и добродѣйственное, и злодѣйственное житіе человѣкомъ» (Аѳан. III, 321). Западныя астрологическія ученія въ среднія вѣка потому и имѣли у насъ большой успѣхъ, что совпадали съ нашими стародавними воззрѣніями.

По мѣрѣ того, какъ, съ развитіемъ человѣческаго ума, языческія божества отдѣлялись отъ природы, получая въ извѣстной степени личный, индивидуальный характеръ, въ немъ неизбѣжно возникали вопросы о происхожденіи и судьбѣ міра и человѣка, оказавшихся несамостоятельными, не божественными. Въ отвѣтъ на эти вопросы образовались миѳы о сотвореніи и кончинѣ міра, о всемір-

номъ потопѣ, о происхожденіи и загробной участи человѣка. Въ основу ихъ, какъ и въ основу представленій о языческихъ божествахъ, легли также первобытныя поэтическія воззрѣнія человѣка на природу. Въ христіанское время они смѣшались съ библейскимъ ученіемъ о тѣхъ же предметахъ.

Космогоническій миѳъ дошелъ до насъ, главнымъ образомъ въ двухъ различныхъ формаціяхъ. По однимъ преданіямъ, сохранившимся у насъ въ стихѣ о Голубиной книгѣ, но общимъ всѣмъ арійцамъ (что̀ ручается за ихъ глубочайшую древность), міръ произошелъ отъ *одного начала*—изъ *тѣла творца:* солнце сотворено отъ его лица, заря отъ устъ, мѣсяцъ отъ груди, дождь отъ слезъ, небо отъ черепа, камни отъ костей, земля отъ тѣла, вода отъ крови, лѣса и травы отъ волосъ, облака отъ мозга, вѣтеръ есть его дыханіе, громъ — слово, молнія и звѣзды—взоры. (Аѳ. I, 63). Очевидно, что подобный миѳъ могъ образоваться въ древнѣйшую эпоху язычества—подъ вліяніемъ еще первоначальнаго физическаго монотеизма. По другимъ, также общеарійскимъ, сказаніямъ, въ созданіи міра принимали участіе *двѣ силы, свѣтлая и темная—богъ и дьяволъ.* Сказаній этого рода сохранилось у насъ нѣсколько. Всѣ онѣ пополняютъ и объясняютъ другъ друга. Не приводя ихъ здѣсь (во избѣжаніе повтореній), ограничимся замѣчаніемъ, что, не смотря на христіанскую окраску, христіанскія имена и пр., въ нихъ нельзя не видѣть чистаго язычества. Всѣ подробности содержанія ихъ прямо указываютъ на это. Такъ, свѣтлому божеству въ этихъ разсказахъ дается въ руки *молотъ,* ударяя которымъ оно творитъ свое могучее воинство, т. е. грозовыхъ, молніеносныхъ духовъ,—раскаты грома объясняются поѣздомъ его *колесницы* по небеснымъ пространствамъ: все это показываетъ въ немъ громовника — Перуна. Темный богъ, сатана, является его противникомъ, въ которомъ нельзя не узнать миѳическаго змѣя, демона мрачныхъ тучъ. Въ

шумѣ великой (весенней) грозы происходитъ ихъ страшная битва, въ которой принимаютъ участіе Михаилъ Архангелъ и Илья пророкъ («разятъ, по Божьему повелѣнію, дьявола громомъ и молніею»), заступившіе въ христіанскую эпоху мѣсто забытаго Перуна (см. ниже). Сатана, по сказаніямъ, создаетъ *горы:* это прямо указываетъ въ немъ горнаго демона (=змѣя Горынича, стр. 27). Харкая и выплевывая, онъ творитъ облачныя горы и дождевыя хляби, въ которыхъ позднѣе, при затемнѣніи смысла старинныхъ метафоръ, стали видѣть обыкновенныя земныя возвышенности и болота. Эти горы выростаютъ съ необычайною быстротой, и росли бы все больше и больше, еслибъ не были закляты апостоломъ Петромъ, т. е., еслибъ ихъ не остановило громовое слово Перуна (см. ниже). Сатана создаетъ себѣ и сподвижниковъ, вызывая ихъ сильными ударами въ камень, т. е., высѣкая убійственныя молніи изъ камня—тучи. Низвергнутые божественною силою, эти грозовые бѣсы упадаютъ съ неба свѣтлыми огнями, вмѣстѣ съ проливнымъ дождемъ. Нельзя, наконецъ, не обратить вниманія на слѣдующую подробность: и Богъ, и дьяволъ встрѣчаются на безбрежномъ морѣ (т. е. на небѣ, въ воздушномъ океанѣ), сидя въ ладьѣ (=въ облакѣ) или плавая въ видѣ двухъ гоголей—бѣлаго и чернаго (=Бѣлбогъ и Чернобогъ). (Терещ. V, 44—5; Лѣт. р. лит. кн. II, 100—3; Основа 1861 г., VI, 59—60; День 1862 г., 52, письмо Рыбникова; Ист. оч. р. сл. I, 615—18; Р. Сл. 1862 г., ст. Пыпина, 52—4). Понятно, что такой миѳъ могъ развиться въ позднѣйшую эпоху дуализма. Понятно и то, почему онъ не могъ у насъ совершенно вытѣснить древнѣйшаго космогоническаго миѳа (стр. 12—13).

Основою для этого послѣдняго миѳа служитъ, очевидно, поэтическое представленіе или созерцаніе предметовъ и явленій природы—въ ихъ, такъ сказать, моментальномъ, неизмѣнномъ состояніи. Въ основѣ же перваго дуалистическаго миѳа лежитъ мысль о послѣдовательныхъ и измѣ-

няющихся состояніяхъ природы, именно о весеннемъ ея обновленіи, о созиданіи міровой жизни изъ того омертвленія (=небытія), въ какое погружаетъ ее губительное вліяніе зимы (Аѳ. II, 458—68). Эта же самая мысль находится въ основѣ и *миѳовъ о всемірномъ потопѣ, кончинѣ міра и его обновленіи или возрожденіи.*[1] Верховное божество весенних грозъ, по первоначальному воззрѣнію, пробуждаетъ природу отъ зимней смерти, даетъ ей жизнь и тѣмъ самымъ *создаетъ* новый прекрасный міръ. Міръ этотъ съ окончаніемъ золотаго вѣка (т. е. весны и лѣта) попадаетъ подъ власть лютой зимы и ея демоническихъ силъ, и въ немъ водворяются зло, безплодіе и неправда. Тогда Божество наказываетъ грѣшную землю *потопомъ,*[2] очищаетъ ее въ шумныхъ потокахъ дождей и весенняго разлива рѣкъ, или *разрушаетъ старый,* одряхлѣвшій въ зимніе мѣсяцы міръ, который гибнетъ отъ всеобщаго наводненія и пожара (т. е., въ дождевыхъ ливняхъ и грозовомъ пламени), и *возраждается* въ *новой* красѣ, какъ царство вѣчнаго блаженства (=благодатное лѣто). Съ забвеніемъ первоначальнаго смысла этихъ метафорическихъ выраженій, это ежегодное возсозданіе и разрушеніе вселенной отожествилось, въ сознаніи народномъ, съ первоначальнымъ созданіемъ міра и его будущимъ обоновленіемъ.[3] (Аѳ. II, 165, 446, 477, 644—50; 1, 362; III, 22—7).

---

[1] Не приводимъ ихъ, потому что они ужь слишкомъ охристіанизированы въ сохранившихся памятникахъ. Впрочемъ, суть дѣла и здѣсь чисто языческаго свойства, что̀ мы и стараемся показать далѣе.

[2] Миѳъ о потопѣ связывается у славянъ, какъ и у прочихъ арійцевъ, съ гибелью великановъ (=тучи): по сохранившемуся доселѣ народному сказанію, порода великановъ отличалась необыкновенной суровостью,—они вели между собою нескончаемыя жестокія войны,—за что̀ и наказаны были потопомъ, въ которомъ погибли всѣ до единаго (тучи тотчасъ же исчезаютъ съ неба, какъ скоро изольются на землю обильными потоками дождя). Осн. 1861 г. III, ст. Костом. 115; Этн. сб. о Кашубахъ, 126.

[3] Во всѣхъ этихъ великихъ событіяхъ міровой исторіи народныя сказанія даютъ большое участіе исполинскимъ китамъ, при чемъ *рыба-китъ* смѣшивается иногда съ миѳическимъ змѣемъ (извѣстны представленія тучъ въ видѣ рыбъ, змѣй и пр., стр. 58, 36). Наши поселяне доселѣ утверждаютъ

Созданіе перваго человѣка общеарійскій миѳъ ставитъ въ тѣснѣйшую связь съ преданіями о происхожденіи огня — въ видѣ молніи. По сохранившемуся доселѣ нашему народному преданію, душа человѣческая есть огонь, низшедшій на землю съ воздушнаго пространства въ образѣ змѣи — молніи или метеора — звѣзды (З. Р. Г. О., по отд. этногр. 1, 390; Терещ. VI, II, 129; Сахар. 11, 14; Аѳ. II, 75, 470, III, 206—8). По древнему представленію, падающія съ неба молніи вызываются двоякимъ дѣйствіемъ громовника—онъ или сверлитъ облачное дерево или высѣкаетъ искры изъ облачной скалы: вотъ почему миѳъ говоритъ также о созданіи людей изъ дерева и камня (Аѳ. II, 471—5), отожествляя ихъ съ стихійными грозовыми духами—великанами. Мы уже говорили о древней рукописи, въ которой Родъ представляется мечущимъ груды, отъ чего рождаются дѣти (стр. 50). По преданію, сохранившемуся въ стихѣ о Голубиной книгѣ, «наши помыслы (мозгъ) отъ облакъ небесныхъ, кости крѣпкія отъ камени, тѣлеса наша отъ сырой земли, кровь—руда наша отъ черна моря». Въ Несторовой же лѣтописи находится слѣдующее свидѣтельство о созданіи человѣка, записанное со словъ современнаго волхва: «Богъ мывъся въ мовници и вспотивъся, отерься ветъхомъ, и верже съ небесе на землю; и распрѣся сатана съ Богомъ, кому въ немъ сотворити человѣка? И сотвори дьяволъ человѣка, а Богъ

что изстари подпорой земли служили четыре кита, что смерть одного изъ нихъ была причиною всемірнаго потопа, а по смерти остальныхъ трехъ наступитъ кончина міра. Есть много и другихъ подобныхъ сказаній въ народѣ (Илл. 1846, 332 — 4; Абев., 199; От. Зап. 1842 г. VI, ст. Мельник., 57). Въ «Бесѣдѣ же трехъ святителей» говорится, что земля плаваетъ поверхъ великаго моря (=облачнаго или воздушнаго) и основана на трехъ китахъ большихъ и на тридцати малыхъ. А по другому варіанту этой «Бесѣды» въ огненномъ морѣ или огненной рѣкѣ (=дождевые потоки, пламенѣющіе молніями) живетъ «великорыбіе-огнеродный китъ или змѣй-Елеаѳамъ, на коемъ земля основана; изъ устъ его исходятъ громы пламеннаго огня, яко стрѣлено дѣло, изъ ноздрей его исходитъ духъ яко вѣтръ бурный, воздымающій огнь геенскій. Въ послѣднія времена онъ задвижется, восколеблется—и потечетъ рѣка огненная, и настанетъ свѣту преставленіе».

душю въ-нѣ вложь».[1] (П. С. Р. Л. 1, 76). Сопоставляя всѣ эти данныя между собою и съ общими космогоническими миѳами, нельзя не признать, что и относительно человѣка въ нашемъ язычествѣ существовало два миѳа, изъ которыхъ болѣе древній допускалъ одно начало въ созданіи его, а позднѣйшій—два.

Въ антропологическихъ воззрѣніяхъ язычниковъ вообще и нашихъ предковъ въ частности преобладалъ натуральный матеріализмъ. Какъ латинское *animus* соотвѣтствуетъ греческому ἄνεμος—*вѣтеръ*, такъ и наше *духъ, душа* находится въ коренномъ родствѣ съ словами *дуть, воздухъ, дымъ, дума*. О родствѣ души съ огнемъ—молніей мы уже говорили (стр. 58). Но, какъ бы ни было матеріально воззрѣніе нашихъ предковъ на человѣка, ихъ міросозерцаніе успѣло возвыситься до идеи объ отдѣльности души отъ тѣла, о сравнительной независимости ея отъ внѣшняго міра. Эта идея мелькаетъ во многихъ повѣрьяхъ

---

[1] Это вѣрованіе имѣетъ въ основѣ своей картину весенняго обновленія природы. Снѣжныя облака, облегающія небо въ зимнюю половину года, подъ вліяніемъ весенняго тепла претворяются въ дождевыя, или, выражаясь метафорически, богъ облачнаго неба, богъ-громовникъ, пробуждаясь отъ зимняго сна, потѣетъ и начинаетъ купаться въ дождевыхъ потокахъ. Изъ божественнаго пота (=паровъ и тумановъ) образуются грозовыя тучи=нарождаются великаны. Такъ какъ облака представлялись божьею одеждой, покрываломъ, то верженіе съ неба ветхаго рубища (т. е. разорванной громовыми ударами тучи) вполнѣ соотвѣтстствуетъ бросанію камней возсѣдающимъ на воздухѣ Родомъ. Замѣчательно, что, по сказанію, сохранившемуся у многихъ народовъ, первозданные люди были племя великановъ. Богатыри, герои занимаютъ, въ народныхъ сказаніяхъ, срединное мѣсто между богами и людьми, какъ посредствующее между тѣми и другими поколѣніе; о многихъ геройхъ говорится, что они народились отъ любовнаго сочетанія боговъ и богинь съ смертными, и что отъ этихъ героевъ ведутъ свое начало славные королевскіе роды, которые, такимъ образомъ, по восходящей линіи состоятъ въ родствѣ съ небесными владыками (D. Myth. von S. Gr. 1844, 315—19). Въ словѣ о полку Игоревѣ русскіе названы внуками Дажьбога.* Въ народныхъ обрядовыхъ пѣсняхъ доселѣ повторяется воззваніе: «ой Дидъ-Ладо!» (Дидъ=дѣдъ, Ладо=солнце и вообще божество весны и жизни, стр. 19).

* Бергманнъ (Лѣт. р. лит. 1, 132, 134) даже въ имени *славянъ* видитъ указаніе на древній миѳъ народнаго происхожденія ихъ отъ солнца: sval= slav, славянинъ, произшедшій отъ солнца.

ихъ. Такъ, они вѣрили, что душа, при жизни тѣла, можетъ отъ него удаляться и снова возвращаться въ него. Іоаннъ — экзархъ болгарскій, говоритъ о такомъ повѣрьи славянъ касательно вѣдуна: «тѣло свое хранитъ мертво, и летаетъ орломъ и ястребомъ, рыщетъ лютымъ звѣремъ и вепремъ дикимъ, волкомъ, летаетъ зміемъ, рыщетъ рысію и медвѣдемъ». Мыслію объ отдѣльности души отъ тѣла народъ доселѣ объясняетъ состояніе сна и знаменательность сновидѣній. Особенно большой репутаціей въ этомъ отношеніи пользуется летаргическій сонъ, извѣстный въ народѣ подъ именемъ обмиранья. Извѣстно также, что старинному нашему проповѣднику тѣло представлялось какъ бы одеждой души (Пам. XII в., 94; Ч. О. И. и Д., г. 3, IX, 209; Кіевл. 1, 213). Актъ смерти славянинъ понималъ какъ окончательное отдѣленіе души отъ тѣла.

Съ идеею объ отдѣльности души оть тѣла соединялась мысль и о ея безсмертіи. Погребальные обряды славянъ (см. ниже) ясно свидѣтельствуютъ, что наши предки (какъ и всѣ другіе народы) вѣрили въ загробную жизнь и имѣли о ней свои довольно подробныя, хотя и не совсѣмъ опредѣленныя, представленія. Съ одной стороны эта жизнь представлялась имъ подобною настоящей— съ тѣми же потребностями и тою же обстановкой, — почему съ покойникомъ клали въ гробъ весь домашній скарбъ, все нужное для жизни. Раскапывая курганы, еще и теперь находятъ кости разныхъ животныхъ, оружіе, топоры, разныя украшенія, сосуды, которые были когда-то наполнены пищею и питьемъ для покойника. Чувство живыхъ иногда старалось удовлетворить такимъ потребностямъ покойника, какихъ онъ не успѣлъ испытать при жизни: на этомъ основывался, между прочимъ, обычай посмертной женитьбы, замѣченный Массуди у славянъ X вѣка (Котл., о погреб. об. языч. сл., 5, 8 и сл.), отчасти сохранившійся до настоящаго времени, напр., въ Лепельскомъ уѣздѣ, вит. губ., гдѣ умершаго до брака парня доселѣ сопровождаетъ

на могилу поѣздъ очень похожій на свадебный. Съ другой стороны, загробная жизнь, по воззрѣніямъ нашихъ предковъ, представляла значительныя особенности сравнительно съ настоящей... Вообще, по древнѣйшему вѣрованію, всѣ души усопшихъ улетаютъ въ воздушную область и смѣшиваются съ грозовыми и облачными духами. Въ зимній періодъ года, онѣ, окованныя стужею и морозами, повергаются здѣсь въ оцѣпенѣніе и сонъ, какъ и всѣ творческія силы природы, и пребываютъ печальными узницами, заключенными въ мрачныхъ подземельяхъ тумановъ и снѣжныхъ тучъ, — въ этомъ холодномъ царствѣ зимы, которая издревле отожествлялась съ богинею смерти и ада. Весною же, вмѣстѣ съ возрожденіемъ солнца и бога-громовника, души пробуждаются для новой жизни, заявляютъ свою дѣятельность въ шумныхъ грозахъ и дождевыхъ ливняхъ и открываютъ ясное небо, или, выражаясь миѳически, обрѣтаютъ источники живой воды и пресвѣтлый рай. Позднѣе, когда, съ развитіемъ нравственнаго сознанія, стали разсуждать о загробномъ возмездіи за земную жизнь человѣка, развилось вѣрованіе о двойственной судьбѣ усопшихъ—о душахъ блаженныхъ, населяющихъ царство небесное = звѣздное небо, и отверженныхъ, осужденныхъ блуждать по воздуху и вращаться въ пеклѣ грозовыхъ тучъ, въ облачныхъ подземельяхъ (Аѳ. III, 18—9). А еще позднѣе, съ забвеніемъ первоначальнаго значенія словъ, адъ перенесенъ былъ прямо подъ землю (настоящую). При этомъ,—такъ какъ солнце, удаляющееся вечеромъ съ небеснаго свода, и облака, гонимыя за горизонтъ вѣтрами, повидимому, уходятъ подъ землю, — гдѣ умираетъ дневное свѣтило, признанъ былъ за подземное, загробное царство грѣшниковъ, точно также какъ, наоборотъ, востокъ принятъ былъ за свѣтлое царство праведныхъ (кромѣ запада идея ада соединялась также съ сѣверомъ, какъ съ страною полуночною, вѣющею зимними стужами, а идея рая — съ югомъ, какъ

съ страною противоположною). Впрочемъ строгое различіе между грядущими судьбами людей и мѣстами ихъ посмертнаго пребыванія указано уже христіанствомъ. Но въ нашемъ народномъ представленіи о раѣ и адѣ доселѣ удержались очень многія черты отъ древне-языческаго представленія (см. ниже).

Вмѣстѣ съ означеннымъ представленіемъ о загробной жизни, у нашихъ предковъ была идея о переселеніи душъ, вынесенная изъ общаго индоевропейскаго эпоса. Впрочемъ, остатки ея представляютъ одни лишь разрозненные обломки, сохранившіеся въ повѣрьяхъ. Самый ясный слѣдъ этой идеи открывается въ представленіи души (по смерти тѣла) въ разныхъ образахъ. Такъ, душа умершаго человѣка представлялась въ видѣ *бабочки, птицы* и вообще *крылатаго существа* (Аѳ. III, 214—225). Въ Яросл. губ. *мотылекъ* называется *душечка*, а на югѣ Россіи поселяне, увидѣвъ мотылька, вьющагося около свѣчки, совершаютъ поминовеніе о родныхъ: этотъ мотылекъ, по ихъ вѣрованію, душа какого-нибудь родственника (Терещ.). Чаще душа представляется въ образѣ птицы. Особенно любимое сравненіе для души, какъ извѣстно, сравненіе ея съ *кукушкой, зозулей* (у малороссіянъ), плачущей надъ могилой.[1] Отсюда объясняется, почему гаданія и примѣты касательно смерти часто сосредоточиваются около птицъ. Если птица влетаетъ въ комнату, или если сова, воронъ, филинъ кричитъ на крышѣ, непремѣнно, по повѣрью, кто-нибудь умретъ въ домѣ. Видѣть во снѣ, какъ улетѣла со двора кукушка или поднялся съ руки соколъ, предвѣщаетъ смерть близкаго человѣка. Кукушку спрашиваютъ, сколько лѣтъ

[1] Изъ представленія души кукушкой Аѳанасьевъ выводитъ обрядъ, извѣстный на Руси подъ названіемъ *крещенія кукушекъ*, сближая его съ повѣрьями о русалкахъ, въ образѣ которыхъ, между прочимъ, представляются души младенцевъ мертворожденныхъ или умершихъ безъ крещенія (стр. 63, пр. 1.): подъ крещеніемъ кукушекъ, по его мнѣнію, должно понимать символическій обрядъ крещенія младенцевъ, умершихъ безъ этого таинства и потому осужденныхъ блуждать по свѣту.

остается жить на свѣтѣ и пр. Все это могутъ быть слѣды древней вѣры въ переселеніе души умершаго человѣка въ разныхъ птицъ. Въ народныхъ преданіяхъ сохранились также слѣды вѣры въ переселеніе души въ разныя растенія. Такъ, она можетъ взойти деревомъ на могилѣ (Н. р. ск., V, 17; VI, 25 и пр.), перейти въ камышевую тростинку и розовый цвѣтокъ (ib. VI, 26) и пр. А въ Малороссіи народъ говоритъ, что человѣкъ послѣ смерти непосредственно можетъ быть муравьемъ, птицей, звѣремъ и снова человѣкомъ. Одно кіевское повѣрье говоритъ, что душа умершаго некрещеннаго младенца семь лѣтъ летаетъ надъ землею, потомъ превращается въ *русалку* (Тер. VI, 125).

Въ образѣ русалокъ вообще соединены представленія о грозовыхъ или облачныхъ и водяныхъ дѣвахъ и душахъ умершихъ людей.[1] Этимъ объясняются всѣ повѣрья о нихъ. Самое же слово—*русалка* означаетъ *водяную дѣву* (отъ скр. *rasa—вода*, кельт. *rus—озеро*, лат. *ros—роса;* ср. *орошать*, *росинецъ* (дождь), *русло* (средина рѣчнаго ложа). У югозападныхъ славянъ русалки называются *вилы*[2] или *самовилы* (отъ *вить*, *вью*, что̀ указываетъ въ нихъ миѳическихъ облачныхъ дѣвъ, которыя прядутъ облачныя кудели и тянутъ изъ нихъ золотыя нити молній). (Аѳ. III, 122, 128—136).

Виллы живутъ на высокихъ прибрежныхъ *горахъ* (перв. горахъ=тучахъ): черта топографическая. Онѣ любятъ вмѣшиваться въ дѣла людей, являются ихъ покровительницами, лѣкарками, пророчицами, вступаютъ съ людьми въ побратимство. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ постоянно прдставляются злыми, страшными: самое благодѣяніе, какое онѣ

---

[1] Народъ собственно, въ настоящее время, считаетъ русалокъ душами мертворожденныхъ младенцевъ или умершихъ *безъ крещенія* людей, что̀ уже указываетъ на то, что въ языческую эпоху русалки были, между прочимъ, *вообще души умершихъ*.

[2] Это названіе было извѣстно встарину и русскимъ славянамъ, какъ видно изъ свидѣтельства старинныхъ письменныхъ памятниковъ (слова Христолюбца и др., см. Лѣт. Русск. Лит. т. IV, отд. 3, 89, 90, 94, 99, 108: оп. Р. Муз. 228—9).

дѣлаютъ, всегда бываетъ съ примѣсью зла (см., напр., пѣсни о Маркѣ кралевичѣ).

Наша русалка иногда дѣлаетъ добро (напр., дѣвушкѣ, которая почтитъ ее вѣнкомъ, она даетъ хорошаго жениха). Но большею частью это вредныя и опасныя существа. Въ самой красотѣ ихъ виденъ отпечатокъ ихъ сродства съ Мореною: это безжизненность, блѣдность лица. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ ихъ считаютъ даже безобразными: въ саратовской губ. русалки — косматыя, горбатыя, съ большимъ брюхомъ, острыми когтями и съ желѣзнымъ крючкомъ, которымъ онѣ ловятъ людей (Тер. VI, 127—9).

Появленіе русалокъ совпадаетъ съ началомъ весны. Зима была временемъ мрака, ночи для умершихъ; но какъ скоро наступила весна, они чувствовали приливъ новой жизни и выходили на свѣтъ Божій (см. стр. 61—2). По сохранившимся доселѣ повѣрьямъ, съ *четверга* (день, какъ мы замѣчали, посвященный богу громовнику, владыкѣ облачныхъ духовъ и дѣвъ) страстной недѣли (эта недѣля находится въ связи съ праздникомъ *воскресенія Христова*, съ которымъ народъ смѣшиваетъ древнее торжество *воскресенія природы* — весною, послѣ зимней смерти) до четверга передъ Троицынымъ и Духовымъ днемъ (названіе Духова дня наводило непросвѣщенный народъ на мысль о стихійныхъ духахъ и душахъ усопшихъ предковъ), русалки живутъ большею частью въ водѣ: на берегъ выходятъ только поиграть. Есть преданіе о яичной скорлупѣ, на которой русалки въ это время могутъ плавать по водѣ на зло людямъ. Для объясненія этого довольно вспомнить древнѣйшее преданіе о міровомъ яйцѣ, подъ образомъ котораго представлялась нѣкогда земля, окруженная въ зимнюю пору небеснымъ сводомъ какбы скорлупою: весною богъ-громовникъ пробиваетъ[1] эту скорлупу, и на ея

[1] Этимъ объясняется и столь распротраненный въ народѣ обычай «биться въ битки» яйцами — весною, на Пасху: обычай этотъ, очевидно, по первоначальному значенію, служитъ эмблемою того, что̀ дѣлается въ это время на небѣ.

обломкахъ плаваютъ облачныя духи. Съ *Семика*[1] (четвергъ на седьмой недѣлѣ по пасхѣ, см. ниже) русалки, по повѣрьямъ, шатаются по землѣ, качаются на деревьяхъ (особенно любимыя ими деревья клёнъ и дубъ, подъ образомъ которыхъ по преимуществу представлялись нѣкогда, какъ мы уже замѣчали, облака, тучи), бьютъ въ ладоши, аукаютъ, водятъ, хороводы, пляшутъ и поютъ пѣсни, зазывая къ себѣ прохожихъ. Первому попавшемуся парню или дѣвушкѣ русалки обыкновенно, какъ древніе сфинксы, задаютъ разные вопросы и загадки. Неразгадавшихъ русалки щекочутъ—сначала медленно, съ припѣвами, потомъ сильнѣе и сильнѣе, съ хохотомъ: жертва смѣется вмѣстѣ съ ними и отъ смѣха умираетъ (см. стр. 48, пр. 1). Предохранительнымъ средствомъ противъ русалокъ служатъ заговоры и нѣкоторыя травы, особенно полынь и зоря, которыя всякій носитъ въ русальную недѣлю при себѣ, куда бы ни шелъ, которыми утыкиваютъ всѣ щели и отверстія въ домахъ. Троицынъ день — послѣдній день житья русалокъ на землѣ. Въ этотъ день пѣсня поетъ: «русалочки, земляночки, на дубъ лѣзли, кору грызли, свалилися, забилися». Слово «земляночка» указываетъ на русалокъ, какъ на обитательницъ земныхъ (перв. горныхъ=облачныхъ) нѣдръ. Спадая съ деревъ, онѣ снова забиваются въ нѣдра земныя. Въ первый понедѣльникъ Петрова поста совершается уже обрядъ изгнанія или проводовъ русалокъ, при чемъ представителемъ послѣднихъ является соломенное чучело, которое въ концѣ концовъ разрываютъ и разбрасываютъ по воздуху или же несутъ къ рѣкѣ и бросаютъ въ воду. (Тер. VI, 137; Снег. IV, 11; Сах. II, 85, 90, 94; Метл. 309).

Представленіе души въ видѣ русалки было, такимъ образомъ, антропоморфическимъ олицетвореніемъ души, а

---

[1] Въ вологодской губерніи *семикъ* называется *русалка* (обл. сл. 193). Вообще на Руси недѣля св. отецъ, *семицкая*, носитъ названіе *русальной* (см. ниже).

въ исторіи метампсихозиса высшею фразою послѣ переселенія душъ изъ тѣлъ животныхъ.

Было еще антропоморфическое представленіе души въ видѣ тѣни легкой, какъ воздухъ, неуловимой для осязанія. Тѣни эти у нашихъ предковъ назывались «*навье*» (Аѳ. III, 236). По толкованію Буслаева, слово это у всѣхъ сѣверныхъ народовъ индоевропейскаго племени означало *мертвеца*. Духи въ видѣ карликовъ, скандинавскіе *nâv*, славянскіе *людки* были нечто иное, какъ *навья* — души умершихъ. На иконахъ и картинахъ души усопшихъ людей изображаются доселѣ въ видѣ карликовъ, малютокъ. Можно думать, что малороссійское слово мавки (=русалки) происходитъ отъ навъ, навки. Въ лѣтописи подъ 1092 г. говорится, что жители Полоцка были избиваемы мертвецами — неуловимыми для взора привидѣніями: «и не бѣ ихъ видѣти самѣхъ, но конь ихъ видѣти копыта, и тако уязвляху люди плотьскыя и его (ихъ) область; тѣмъ и человѣцы глаголаху, яко навье бьютъ полочаны» (П. с. р. л. I, 92). Навья на коняхъ: извѣстно, что при погребеніи съ мертвецами закапывали коней.

Какъ ни представляли наши предки загробную жизнь, во всякомъ случаѣ, по ихъ вѣрованію, смертью не оканчивалась связь человѣка съ землею. Умершіе, по этому вѣрованію, заботятся объ оставшихся въ живыхъ, а живые обращаются къ умершимъ—отцу, дѣду и пр., разсказывая имъ свои горести и радости, затрудненія и надежды, въ полной увѣренности, что ихъ слышитъ любимая тѣнь. Духъ предка естественно дѣлался геніемъ—хранителемъ рода. Мы уже говорили о связи его съ Домовымъ и Родомъ (стр. 35, 37). Мы замѣтили также, что вообще всѣ умершіе нѣкогда обоготворялись (стр. 39, пр. 1).

Мы разсмотрѣли, такимъ образомъ, вѣрованія нашихъ языческихъ предковъ относительно Бога, міра и человѣка, чѣмъ обыкновенно ограничивается область религіозныхъ вѣрованій вообще. Думаемъ, что сказаннаго достаточно,

чтобы понять, въ чемъ именно состояла, какъ мы сказали выше (стр. 7), *теоретическая* (субъективная) сторона нашего язычества. Обратимся теперь къ его *практической* (объективной) сторонѣ—къ богослуженію нашихъ языческихъ предковъ и ихъ нравственному характеру.

II.

Богослуженіе вообще находится въ тѣсной связи съ вѣрованіями: съ ними оно измѣняется, отъ нихъ заимствуетъ свою силу и особенности. При непосредственномъ обоготвореніи природы, дѣйствующей помимо сознанія и воли человѣка, какъ неизбѣжный законъ, неотвратимый рокъ, богослуженіе могло состоять лишь въ безусловной покорности физическимъ предметамъ и явленіямъ: человѣку оставалось тогда со страхомъ и трепетомъ подчиняться своей судьбѣ. Съ первыми зачатками антропоморфизма должны были появиться и первые, хотя слабые, зачатки языческаго богослуженія въ собственномъ смыслѣ. Лишь только человѣкъ приписалъ волю, хотя ему и непонятную, неодушевленнымъ предметамъ и силамъ природы, лишь только предположилъ въ нихъ разумность и сознательность, въ тоже время, по всей вѣроятности, онъ перенесъ на нихъ и свои тогдашнія отношенія къ земнымъ властямъ, сталъ изъявлять имъ знаки покорности и подчиненія, прославлять ихъ, просить ихъ о томъ, что̀ ему было нужно, умилостивлять ихъ, приносить имъ дань, выбирая ту, которую считалъ для нихъ пріятнѣе и угоднѣе. Такъ возникли *молитвы*, *жертвоприношенія* и разные *богослужебные обряды*. Въ послѣднихъ символически изображалось то, о чемъ говорилось или пѣлось въ молитвѣ. Въ нихъ обыкновенно копировались тѣ явленія, которыя для человѣка желательны были въ данное время, чѣмъ наглядно вызывались боги къ соотвѣтственной дѣятельности (см. ниже).

Вызванные однажды благоговѣйнымъ чувствомъ человѣка, молитва и обрядъ невольно повторялись потомъ во всѣхъ подобныхъ случаяхъ, такъ какъ (вслѣдствіе первобытной свѣжести духовныхъ силъ человѣка) мысль высказывалась ими въ такой мѣткой и общедоступной формѣ, въ такихъ наглядныхъ чертахъ, что не требовалось ни передѣлокъ, ни поясненій. Мало по малу молитвенныя выраженія, такимъ образомъ, становились какбы техническими, обряды неприкосновенными,—и тѣ и другіе получали постоянный, неизмѣняемый личнымъ произволомъ, характеръ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, частію вслѣдствіе всего этого, а главнымъ образомъ въ силу аналогіи человѣческаго слова съ шумомъ вѣтровъ и раскатами грома (=звуками божественныхъ глаголовъ,[1] Аѳ. I, 284) молитвы и сопровождавшіе ихъ обряды утрачивали свое первоначальное значеніе,—въ нихъ человѣкъ сталъ не столько прославлять и молить боговъ, сколько требовать отъ послѣднихъ исполненія своихъ желаній, и, наконецъ, придалъ имъ туже всемогущую силу, какою обладали обожествленныя стихіи: молитва и обрядъ, такимъ образомъ, мало по малу перешли въ *заговоръ* и *кудесничество* (отъ корня *куд=чуд;* ср. *чудо, чудеса=кудеса; чудесный=кудесный*, Доп. къ обл. сл., 94), т. е. въ такія воззванія и дѣйствія, которымъ сами боги не въ состояніи уже противиться и отказывать[2] (Аѳ. I, 404—14).

---

[1] Въ стихѣ, напр., о Голуб. книгѣ сказано: «оттого у насъ въ землѣ громы пошли—отъ глаголъ пошли отъ Господнихъ». Въ силу такой аналогіи, слово человѣческое, по убѣжденію первобытныхъ племенъ, вообще обладало чародѣйною силой. Доселѣ живетъ вѣрованіе, что слово благословенія, добраго пожеланія и привѣтствій (*здравицъ*) призываетъ на того, кому оно высказывается, счастье, довольство, крѣпость тѣла и успѣхъ въ дѣлахъ, а слово проклятія или злаго пожеланія влечетъ за собой гибель, болѣзни и разныя бѣды (даже слово похвалы, если оно высказано неискренно, съ чувствомъ зависти, можетъ, по наружному вѣрованію, *изурочить* человѣка). Поговорка: «въ добрый часъ сказать, въ худой помолчать»—показываетъ, что вѣрованіе въ могущество слова сливалось съ вѣрою въ Судьбу, которая опредѣляетъ людскія доли, смотря по тому, въ какой кто часъ (день) родился, въ счастливый или безталанный (см. ниже).

[2] Заговорное слово и кудесническій обрядъ, по народному вѣрованію, могутъ управлять стихіями, вызывать громы, бурю, дожди, градъ, и задер-

Заговоръ и кудесничество въ высшей степени развиты были въ нашемъ отечествѣ. До сихъ поръ сохранилось у насъ множество заговоровъ или заклятій, сединенныхъ съ извѣстными суевѣрными обрядами, чарами. И не смотря на искаженія въ теченіе вѣковъ, они доселѣ заключаютъ въ себѣ черты, свидѣтельствующія, что первоначально были молитвы, обращенныя къ стихійнымъ божествамъ (Аѳ. II, 415). Для совершенія ихъ надо вставать ранымъ-рано поутру, на утренней зорѣ, выходить въ открытое поле, «глядючи на востокъ краснаго солнышка», умываться росою или свѣжей ключевой водою и кланяться на четыре стороны.[1] Большею частью они состоятъ изъ молитвенныхъ обращеній къ небу, свѣтиламъ, зорѣ, грому, вѣтрамъ и другимъ стихійнымъ божествамъ (Сах. 1, 22, 24; Совр. 185I, IX, 78, XI, см., 5; Библ. для чт. 1848, IX, 57). Уподобленіе, аналогія играютъ въ нихъ самую широкую роль. Въ найболѣе загадочныхъ изъ нихъ проводится параллель между небесными явленіями природы и тѣми нуждами заклинателя, которыя заставляютъ его при-

---

живать ихъ, творить урожаи и безплодіе, умножать богатство, плодить стада и истреблять ихъ чумною заразою, зажигать въ сердцѣ дѣвицы и юноши любовь или охлаждать пылъ взаимной страсти и пр., вообще могутъ творить чудеса, подчиняя волѣ заклинателя и благотворныя и зловредныя вліянія природы (Сахар.).

[1] Обращеніе къ востоку—туда, гдѣ восходитъ верховное божество свѣта, ясное солнце, прогоняющее нечистую силу мрака и оживляющее пробужденную природу, изстари дѣлалось при молитвенныхъ возношеніяхъ у всѣхъ народовъ, точно также какъ «кланяться», «бить челомъ» было древнѣйшею формою, въ которой человѣкъ выражалъ свою покорность предъ богами, благоговѣйное поклоненіе имъ (Бусл., о вліяніи хр. на сл. яз., 122).—Прибѣгая къ общественнымъ свѣтиламъ и стихіямъ, древній человѣкъ отдавалъ себя подъ ихъ священный покровъ, что̀ и выражается въ нашихъ заговорахъ различными формулами, въ родѣ, напр., слѣдующей: «умываюсь росою, утираюсь солнцемъ, облекаюсь облаками, опоясываюсь чистыми звѣздами (Сах. I, 19, 20). — Замѣтимъ, наконецъ, что заговоры первоначально произносились громкимъ, *зычнымъ* голосомъ (въ соотвѣтствіе глаголамъ небеснымъ=громовымъ); нашептываніе ихъ явилось позднѣе, когда въ нихъ стали видѣть таинственное, заповѣдное знаніе, которое должно быть скрываемо отъ всѣхъ непосвященныхъ.

бѣгать къ вѣщему слову. Вотъ, напримѣръ, заговоръ на унятіе крови: «на морѣ—на океанѣ (=небо) сидитъ красная дѣвица, швея-мастерица, держитъ иглу булатную, вдѣваетъ нитку шелковую, рудожелтую, зашиваетъ раны кровавыя»; или: «на морѣ — на океанѣ, на островѣ — на Буянѣ, дѣвица красная шелкомъ шила; шить не стала руда престала». Смыслъ такой: какъ потухаетъ кровавая зоря на небѣ, такъ да остановится текущая изъ раны кровь (Аѳ. I, 224). Если подобная параллель не вездѣ осязательна, и иныя заклятія, по видимому, не имѣютъ никакого отношенія къ стихійнымъ божествамъ, то это потому, что мы утратили пониманіе стариннаго метафорическаго языка, и за общепринятымъ значеніемъ словъ не сознаемъ ихъ первоначальнаго смысла, а во вторыхъ потому, что самые заговоры донеслись до насъ значительно искаженными и нерѣдко въ жалкихъ искалѣченныхъ обломкахъ (1, 425—6).

Но рядомъ съ заговорами и кудесничествомъ существовали у насъ, какъ и вездѣ, молитвы и богослужебные обряды въ первоначальномъ видѣ—въ собственномъ смыслѣ. Свидѣтельствуютъ объ этомъ Ибн-Фоцланъ и обрядовыя пѣсни народныя. Не говоримъ уже о погребальныхъ обычаяхъ и обрядахъ, относившихся къ культу мертвыхъ, и въ значительной степени сохранившихся до настоящаго времени.[1] Особенно распространены были у насъ

[1] Вотъ главнѣйшіе изъ этихъ обычаевъ и обрядовъ. Первой заботой живыхъ въ отношеніи къ умирающему было—облегчить смертную борьбу или разставаніе души съ тѣломъ. Для этого въ нѣкоторыхъ мѣстахъ на Руси доселѣ еще снимаютъ надъ умирающимъ потолокъ или приподнимаютъ матицу (Духъ Христ. 1861—2, дек. 568; Вѣстн. Евр. 1830 г., № 14, ст. 275): отсюда примѣта—матица трещитъ, кто нибудь умретъ. Для того же кладутъ умирающаго на разостланную по полу солому или сѣно (=облака). (Зап. Авд. о стар. бытѣ, 1842, 122). Гораздо же употребительнѣе обычай ставить при умирающемъ зажженную свѣчу (Снегир. V, пр. праздн., 1, 174): для объясненія вспомнимъ объ отношеніи души къ огню (см. стр. 58—9).—Какъ только человѣкъ скончался, и теперь еще немедленно отворяютъ окно, на которое иногда ставятъ чашку съ водою и вѣшаютъ полотенце, чтобъ душа, улетая, могла умываться и утереться (Духъ Хр. 1861—2, дек., 266; Этн. сб.,

жертвоприношенія. О нихъ говорятъ Прокопій, Константинъ Порфирородный, Ибн-Фоцланъ, Массуди, Несторъ, старинный переводчикъ слова Григорія Назіанзена (Макуш.,

---

V, 80—1). Сохранился также обычай осыпать жилище и особенно мѣсто, гдѣ лежалъ умершій, зерновымъ хлѣбомъ (зерно=символъ жизни) (В. Евр. 1830, № 15: Кав. IV, 213); Вор. бес. 1861, 221). — Класть тѣло въ гробъ не было непремѣннымъ обычаемъ славянъ. Покойникъ, который сожигался, не имѣлъ нужды въ гробѣ, — не имѣлъ въ немъ особой надобности и погребаемый.* Даже по принятіи христіанства у насъ тѣло покойника обертывалось просто въ лубъ, отчего гробъ назывался корстой (Милют. Мин., Май, 1294). Тѣмъ не менѣе у нашихъ предковъ—язычниковъ, по всей вѣроятности, были въ употребленіи и особаго рода гробы въ видѣ пустыхъ выдолбленныхъ колодъ. Между такими колодами было положено тѣло убитаго князя Глѣба (Сильв. спис., л. 93—4), также тѣло Іакова Боровицкаго (Мил. Мин., окт., стр. 127). Въ областномъ русскомъ языкѣ гробъ часто доселѣ называется *колодой* (Сл. Даля). Раскольники черниговекой губ. донынѣ дѣлаютъ гробы непремѣнно изъ цѣльной колоды (Черн. губ. вѣд. 1865 г., 539).—Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ доселѣ кладутъ въ гробъ съ мертвецомъ обрѣзки ногтей его, чтобы ему можно было взобраться на гору (=небо), гдѣ находится царство блаженныхъ (Шейковск., Бытъ Под. II, 24—6; Дух. Христ. 1861—2, XII, 170; Врем. общ. Истор. и Древн. VIII, 26), а въ старину клали еще и ременныя лѣстницы (Жит. Конст. Муромск., Пам. стар. р. лит. 1, 235) для лазанья по деревьямъ (=перв. облачнымъ). Усопшихъ когда-то, по всей вѣроятности, хоронили въ самомъ жилищѣ, подъ семейнымъ порогомъ, подъ мостомъ или въ переднемъ углу избы: здѣсь и теперь кое-гдѣ хоронятъ некрещенныхъ младенцевъ; здѣсь, по повѣрью, живутъ домашніе пенаты—покровители, которыми становились души предковъ (см. стр. 37). По письменнымъ положительнымъ свидѣтельствамъ встарину погребали умершихъ въ мѣстахъ и на поляхъ. Повѣствователь «временныхъ лѣтъ» замѣчаетъ русскій языческій обычай ставить прахъ покойниковъ на путяхъ (Котл., 121—3). Пути были межею поземельной собственности, а пограничными стражами ея стояли могилы, хранившія священный прахъ предковъ (отсюда кладбища—семейныя или родовыя; общія—только для безземельныхъ, неимѣющихъ ни роду, ни племени (ibid., 227).—Былъ обычай класть на могилахъ молитвы (=орудіе бога-громовника): въ христіанское время послѣдніе замѣнены были крестами. По свидѣтельству Горчанскаго, у лужичанъ конца прошлаго вѣка иногда вся могила усѣяна была маленькими торчащими крестиками (ib. 241). — Наши языческіе предки ставили также на могильномъ холмѣ родъ памятника усопшему—небольшую деревянную постройку въ видѣ домика или шатра, которая носила названіе буды или будыка (ib. 119, 120). Слѣды ея

* Издревле, какъ извѣстно, существовало два вида погребенія: похороны въ землѣ и сожженіе съ погребеніемъ праха. Оба обычая существовали у насъ до распространенія христіанства (Котл., о погр. обыч. язык. слав., 180—1, 237—8). У приморскихъ жителей былъ еще обычай отправлять покойниковъ въ море въ лодкахъ (какъ бы въ страну блаженныхъ: извѣстно, что небо представлялось нѣкогда моремъ).

Сказ. иностр. писат. о бытѣ и нравахъ слав., 101 и др. Изв. Ак. Н., IV, 310; П. С. Р. Л. 1, 34); о нихъ же упоминается въ словѣ Христолюбца и въ другихъ поученіяхъ

остаются еще доселѣ. Въ черниговской губерніи до сихъ поръ ставятъ срубы вмѣсто могильныхъ насыпей (Домонтов., черн. губ. 1865 г., 533). Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ витебской дѣлается тоже.—Послѣ выноса умершаго изъ дому совершалось очищеніе послѣдняго: доселѣ оставшіеся въ немъ моютъ полъ и окуриваютъ всю избу дымомъ,—участвовавшіе же на похоронахъ по возвращеніи съ кладбища подходятъ къ печи и прикладываютъ къ ней свои руки или заглядываютъ въ нее (Д. Хр. 1861—2, XII, 369) (вспомнимъ о религіозномъ значеніи очага, см. стр. 47).—За очищеніемъ слѣдовала *тризна,* поминовенное пиршество, соединенное съ военными играми и боемъ. Самое слово тризна означаетъ *бой, поединокъ* (по чешски—*тризнить* =бить; по словацки—*тризнитися*=веселиться, играть) (Котл., 131—2). Въ житіи Константина Муромскаго говорится, что славяне дѣлали при погребеніи «и битвы и кроенія и лицъ натресканія». Но подобныя изъявленія горести, равно какъ плачъ и проч. а, оканчивались пьянымъ б, пиромъ (Несторъ, Инб-Фоцланъ). Главныя поминовенныя кушанья были, какъ и теперь, *блины,* в., слад-

а., «*Жели*» и сѣтованія по мертвецамъ были прямою обязанностью его родныхъ и близкихъ. Но эти естественныя выраженія чувства, въ силу общаго закона жизни обычаевъ (Котл. 14, 15), уже въ языческую старину во многомъ расходились съ дѣйствительностью и выражали не настоящую жизнь народа, но окаменѣлые, оставшіеся факты его далекаго прошедшаго. Съ такимъ характеромъ онѣ сохраняются кое-гдѣ и теперь. Судя по даннымъ, собраннымъ Куномъ въ Wolf's Zeitschr. für d. Myth., p. 1, 1853, p. 63—4, можно полагать, что слезы по умершемъ, по первоначальному значенію, метафоры дождя, которымъ обливается душа, витающая въ надземной сферѣ и терпящая страданія (въ этомъ смыслѣ имѣли значеніе такъ называемыя *вопленницы* или *плакальщицы*); но такое значеніе ихъ затемнилось еще въ глубокую старину, и онѣ получили исключительно житейскій смыслъ и примѣненіе.

б., *Вино* и *медъ*—символы дождя, небесной живой воды, которая, по повѣрью, служитъ питьемъ для усопшихъ и стихійныхъ духовъ, которые, какъ мы знаемъ, обыновенно смѣшивались въ народномъ сознаніи (стр. 61).—Оплакивая умершаго, живые какъ бы участвовали, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ его небесномъ пиршествѣ. Этимъ объясняется двойственный характеръ тризны—печальный и радостный.

в., Блины, по самой уже простотѣ и удобству ихъ приготовленія, были, по всей вѣроятности, древнѣйшею (искусственною) пищею человѣка, которою онъ, за недостаткомъ другой, долженъ былъ поминать своихъ умершихъ предковъ. Разъ установившись, это поминовенное кушанье, въ силу привычки и обычая, должно было удержаться и въ послѣдующее время, когда появились и другіе роды пищи. Притомъ, форма и вообще внѣшній видъ блиновъ могли придать имъ особенное значеніе въ этомъ отношеніи, напоминая *облака,* мѣстопребываніе усопшихъ.

(Лѣтоп. русск. литературы, томъ IV, страницы 89, 92, 97, 107, 108).[1] Доселѣ въ народныхъ обычаяхъ нашихъ сохранились указанія на старинныя жертвы. Такъ, напр., въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Россіи при запашкѣ полей поселяне варятъ брагу, носятъ въ церковь для освященія часть баранины, чернаго пѣтуха и хлѣбъ (Тер: V, 35): по всей вѣроятности, это древнія жертвы богамъ-плододавцамъ. Въ Галиціи и въ Россіи по мѣстамъ, по случаю весенняго

кая *кутья* (=символъ жизни и блаженства) и *кисель* (извѣстно представленіе облаковъ въ видѣ киселя и райскихъ рѣкъ съ берегами кисельными, стр. 165, Аѳ. II, 134—5). Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ (напр., въ Чехіи и у Балтійскихъ славянъ) при этомъ совершался обрядовый маскарадъ. Маски употреблялись большею частью страшныя, являлась иногда маска и самой Мовсны (Снег. и Терещ.): ряженье вообще символическій знакъ тѣхъ покрововъ (облаковъ), въ которые облекаются души, и образовъ, которые онѣ принимаютъ на небѣ, вмѣстѣ съ облачными духами.

[1] *Жертвы* а., состояли у насъ изъ разныхъ произведеній земли и животныхъ. Прокопій свидѣтельствуетъ, что славяне приносили въ жертву *быковъ* и иныхъ животныхъ; К. Порфирородный говоритъ о принесеніи ими въ жертву *хлѣба, мяса* и *птицъ*, а Ибн-Фоцланъ — *быковъ, овецъ, хлѣба, мяса, лука, молока и какого-то опьяняющаго напитка* (вѣроятно, обыкн. вино). Подобно, впрочемъ, другимъ народамъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ славяне вообще и русскіе въ частности приносили въ жертву и *людей* (Лѣт. Переясл. 17; Лѣт. Нест. о перв. христ. мучен. на Руси; Ч. О. И. и Д. г. 3-й, VII, 32; Пам. XII в., 19; Срезн. 77; Макуш. 101—2). При различныхъ общественныхъ бѣдствіяхъ боги казались раздраженными людскими грѣхами, карающими какое либо нечестіе, и только кровь преступника, его дѣтей и родичей, могла отклонить ихъ праведный гнѣвъ. На Руси и въ Литвѣ, чтобы отвратить чуму, повальныя болѣзни, падежъ скота, и под., зарывали въ землю или топили въ рѣкѣ женщину, заподозрѣнную въ злыхъ чарахъ (Аѳ. гл. XXVI): очевидно это остатокъ прежней человѣческой жертвы. По преимуществу же у всѣхъ народовъ въ жертву приносились плѣнники и вообще враги національныхъ боговъ: это было пріятно мстительному чувству послѣднихъ. Къ тому же плѣнные, сгарая на кострахъ, легкими тѣнями возносились, по повѣрью, въ заоблачныя страны и вступали въ служебную свиту небесныхъ владыкъ, которымъ, нужно замѣтить, предки наши приписывали, между прочимъ, непосредственное участіе въ своихъ собственныхъ битвахъ съ враждебными народами.

а., По жертвамъ славяне дѣлали предсказанія, т. е. судили объ урожаѣ, объ исходѣ задуманнаго предпріятія, о погодѣ, и пр.; Прокопій и Дитмаръ свидѣтельствуютъ объ этомъ. Еще доселѣ наши поселяне по селезенкѣ кабана, убитаго на коляду (см. ниже), дѣлаютъ иногда заключенія о томъ, какова будетъ зима—холодная или съ оттепелями, и проч. (Аѳ. II, 259).

выгона скота на пастбище, приготовляютъ пирогъ въ видѣ *овна*, который зарѣзывается рукою главнаго пастуха, какъ символическая жертва Богу-покровителю стадъ, и потомъ сохраняется какъ цѣлебное лекарство для овецъ (Срезн., 71; Терещ. VI, 19, 20). Жертвенное значеніе, вѣроятно, соединялось и съ приготовляемыми изъ тѣста коровками и овечками, какія до сихъ поръ раздаются по мѣстамъ коледовщикамъ (см. инже).

Поговорка: «на Петровъ день—барашка въ лобъ», очевидно, указываетъ на древнюю жертву Перуну (см. ниже). У верховьевъ рѣки Ваги еще недавно существовалъ такой обычай: въ первое воскресенье послѣ Петрова дня убивали предъ обѣдней быка, купленнаго на общій счетъ цѣлою волостью, варили мясо въ большихъ котлахъ, и по окончаніи обѣдни съѣдали сообща міромъ; въ этой трапезѣ принималъ участіе и священникъ. — Замѣчательно, что вообще мясо животныхъ, закалаемыхъ теперь къ праздникамъ, называется на Руси *молёнымъ кусомъ* (Русск. въ своихъ послов. 11, 9). Слово *молить* въ нашихъ древнѣйшихъ рукописяхъ Ветхаго Завѣта означаетъ *приносить жертву*, *давать обѣтъ* (Арх. Калач. II, ст. Бусл., 6), а въ вятской губ. употребляется въ смыслѣ: *колоть, рѣзать скотину* (Дополн. къ обл. слов., 11; Вятск. губ. вѣд. 1847, 45). Во многихъ мѣстахъ Россіи приготовляемые къ Юрьеву дню пироги и хлѣбы называются *моленниками*. Тѣмъ же именемъ обозначается у насъ и пирогъ именинный = первоначально жертва родовымъ пенатамъ. Точно также свадебные подарки называются *молины*, и, по всей вѣроятности, стоятъ въ связи съ тѣми же жертвенными приношеніями, которыми нѣкогда сопровождалось введеніе невѣсты въ семью жениха, подъ охрану его прародительскаго очага (Обл. сл. 115; Москв. 1852 г., XVIII библ., 67). Пиво и брага, приготовляемыя къ сельскимъ праздникамъ, на мірскую складчину, тоже слывутъ въ народѣ *моленымі* (Русск. въ своихъ посл. 11, 11). Свиней до сихъ поръ

убиваютъ къ празднику Рождества Христова съ особенными обрядами, указывающими на ихъ жертвенное значеніе. Убитую свинью окропляютъ чистою водою и окуриваютъ, а кровью ея брызгаютъ на разведенный огонь. Бѣдные люди свинью замѣняютъ годовалымъ поросенкомъ. Извѣстенъ также обычай (преимущественно распространенный въ Малороссіи), на первый день Пасхи, вмѣстѣ съ куличемъ и пасхою, освящать и поросенка, съ хрѣномъ въ зубахъ, и барашка, сдѣланнаго изъ коровьяго масла (Терещ. VI, 105—7; Аѳ. 1, 779—80; 11, 259; см. ниже).

Такъ какъ вѣрованія нашихъ предковъ сосредоточивались около свѣта и тьмы, теплоты и холода, жизни и смерти, то, понятно, молитвы, жертвы и богослужебные обряды должны были получить особый характеръ въ извѣстные сроки дня и года, когда сказывались въ природѣ значительныя особенности въ отношеніяхъ между этими началами. Восходъ и заходъ солнца, появленіе грозы, безведріе, бездождіе, и под. — все это вызывало соотвѣтствующія чувства и желанія, и соотвѣтствующее богослуженіе. Особенное же значеніе въ этомъ отношеніи имѣли времена года. Періодическое измѣненіе въ явленіяхъ природы вызвало періодически повторявшіеся молитвы и обряды. Такъ возникъ годичный праздничный кругъ языческаго богослуженія.

Съ поворотомъ солнца на лѣто, когда природа, умершая на зиму, какъ бы снова воскресаетъ для новой жизни, наши предки справляли праздникъ, извѣстный въ позднѣйшее время подъ именемъ *Коляды*, въ честь новорожденнаго солнца и вообще возрожденія благотворныхъ силъ природы. Слово это, по мнѣнію Аѳанасьева и нѣкоторыхъ другихъ, заимствовано нами отъ грековъ (Аѳ. III, 729) и происходитъ отъ латинскаго *calendae*, что̀ первоначально означало вообще первое въ каждомъ мѣсяцѣ число, по которому велся счетъ и предшествующимъ ему днямъ съ половины или, точнѣе, послѣ *идъ* предыдущаго мѣсяца, и только впо-

слѣдствіи стало употребляться по преимуществу для обозначенія январскихъ календъ (съ 14 декабря по 1 января включительно), какъ исходнаго пункта, съ котораго начинается годъ, и затѣмъ уже въ средніе вѣка перешло въ названіе святочныхъ игрищъ: франц. chalendes, прованс. calendas, нижне-нѣмецк. caland, польск. colęnda (colędować). Другіе, напр. Соловьевъ (Арх. Калачова, 1, 29), производятъ слово Коляда отъ *коло* (колесо, символъ солнца, Аѳ. 1, 207) и *Лада* (богиня весны, весенняго солнца, см. выше, стр. 19), а Квашнинъ-Самаринъ — отъ *коло* и скр. *инд*=владѣть, царствовать (*кол.* и *инд*=kalenda=коляда=коло—князь, т. е. солнце, и пр.). Такъ какъ 25 декабря празднуется Рождество Спасителя, называемаго въ церковныхъ пѣсняхъ: «Праведнымъ Солнцемъ, пришедшимъ съ востока», то этотъ древне-языческій праздникъ и былъ пріуроченъ къ рождественскимъ святкамъ. Вмѣстѣ съ перенесеніемъ новолѣтія на 1-е января, мысль о нарождающемся новомъ годѣ весьма удачно совпала съ стариннымъ миѳомъ о рожденіи солнца, движеніемъ и поворотами котораго опредѣляется обычная смѣна временъ. (Отъ того народъ и говоритъ: народилась коляда наканунѣ Рождества). Празднество коляды продолжается теперь съ кануна «Рождества Христова» до «Крещенія» включительно. Но преимущественно названіе коляды носятъ три дня: канунъ Р. Х., — канунъ Новаго года (=богатая коляда) и канунъ Крещенья (=коляда постная).

Всѣ почти пѣсни и обряды коляды указываютъ на древнія молитвы и жертвоприношенія, которыми нѣкогда въ это время испрашивали у боговъ урожая и счастія на будущій годъ, и на благожеланія того же содержанія. Существенный обрядъ праздника—*колядованье* (=хожденіе «славить» и собирать подаянія)—обычай, сохранившійся донынѣ въ Малороссіи и отчасти въ Бѣлоруссіи. Во времена язычества эти подаянія, безъ сомнѣнія, собирались для общей жертвы. *Колядовати* по-хорутански значитъ прино-

сить жертву,—*колядавцъ*—жрецъ. Въ колядныхъ пѣсняхъ слышатся такія обращенія къ божеству: «Дай, Боже!» или «Подай, Богъ!» Въ одной русской колядкѣ,—пѣніи славы—видно не только поздравленіе хозяина, но и воспѣваніе всей плодотворной природы и въ особенности хлѣба, какъ основнаго богатства земледѣльческаго народа, какимъ были издревле славяне.

Мракъ и таинственность святочныхъ ночей отзывались чѣмъ-то вѣщимъ въ суевѣрной душѣ язычника. Онъ чутко прислушивался къ разнымъ звукамъ, которые прерывали тишину священныхъ ночей. Лаетъ ли собака въ дали, льется ли звонъ колокольчиковъ по дорогѣ, слышится ль изъ дома сосѣда веселый или печальный говоръ, прохожій ли пройдетъ мимо и что-нибудь скажетъ,—все это славянинъ язычникъ въ это время объяснялъ себѣ къ добру или къ худу на цѣлый годъ. Онъ находилъ вѣщіе знаки въ крикѣ и движеніяхъ домашнихъ животныхъ и птицъ, въ звукахъ, которые неслись къ нему изъ сосѣдняго лѣса, въ затѣйливыхъ фигурахъ, которыя чертилъ на окнахъ или по снѣгу морозъ и вѣтеръ, въ горѣніи лучины на свѣтцѣ, въ горѣніи дровъ на своемъ очагѣ. Онъ присматривался и прислушивался къ теченію воды въ рѣкѣ или въ студенцѣ, — зорко наблюдалъ примѣты въ своемъ овинѣ, на мельницѣ, въ хлѣбныхъ засѣкахъ, и проч. Все это, и по сохранившемуся доселѣ повѣрью, не-спроста въ святочныя ночи,—все что-нибудь вѣщаетъ—доброе или худое.—Желаніе узнать свою судьбу на годъ породило стремленіе дѣлать искусственные опыты надъ явленіями природы, поставлять ихъ въ извѣстныя положенія, чтобы выпытать у нихъ отвѣтъ на свой вопросъ: примѣта переходила въ гаданье. Такъ образовался цѣлый циклъ святочныхъ гаданій, предметомъ которыхъ служатъ главнѣйшія обстоятельства жизни въ опредѣленномъ кругу времени: жизнь, смерть, свадьба, урожай или неурожай, удача и т. под.

Въ вечеръ предъ Рождествомъ Христовымъ во многихъ мѣстахъ Россіи есть обычай посылать къ родственникамъ хлѣбъ-соль, извѣстное выраженіе благожеланія (ср. стр. 33). Въ Малороссіи и нѣкоторыхъ сѣверныхъ губерніяхъ въ этотъ день пекутъ изъ тѣста изображенія коровъ, овецъ, разныхъ птицъ, и разсылаютъ ихъ по роднымъ и знакомымъ (Терещ. VII, 37, 38), — даютъ ихъ также коледовщикамъ. На ужинѣ подается обрядовая каша или кутья, по уваркѣ которой гадаютъ о будущемъ урожаѣ (ib.). Она составляетъ необходимую часть ужина въ этотъ день почти повсемѣстно. Предъ ужиномъ хозяинъ бросаетъ нѣсколько ложекъ ея въ волоковое окно и совершаетъ извѣстное умилостивленіе Мороза (Сах., II, 65). Послѣ ужина въ нѣкоторыхъ мѣстахъ разбиваютъ посуду, чтобы выгнать изъ дома всякій недостатокъ (стукъ разбитой посуды — эмблема громовыхъ раскатовъ; отсюда извѣстная примѣта: «разбить что-нибудь на пиру — къ счастью»). Въ окрестностяхъ Москвы вечеромъ наканунѣ Рождества Христова еще недавно возили въ саняхъ дѣвушку въ бѣлой рубашкѣ: дѣвушка представляла Коляду (ib. 57).

Коляда подъ Новый годъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Россіи называется еще *Авсенемъ*, *Овсенемъ*, *Усенемъ* и *Таусенемъ* (Терещ. VII, 37; Аѳ. III, 748). Одна великорусская обрядовая пѣсня славитъ пріѣздъ Овсеня, совпадающій по времени съ наступленіемъ Новаго года (Тер. VII, 124), Овсень (отъ скр. корня *ush*), по объясненію Аѳанасьева, означаетъ бога, возжигающаго солнечное колесо, и дарующаго свѣтъ міру, т. е., громовника. На тѣсную связь праздника Коляды съ культомъ громовника, кромѣ имени Овсень, указываютъ также многіе святочные обряды и обыкновенія (Тер. VII, 64; Аѳ. III, 760—2). Такъ, наканунѣ Р. Хр. и въ день Крещенія стрѣляютъ изъ ружей. Въ теченіи святокъ переряживаются, одѣваются въ мохнатыя шкуры. Въ вечеръ подъ Новый годъ (=щедрый вечеръ, отъ щедровать—желать во всемъ изобилія и бо-

гатства) при колядованіи совершается (въ Малороссіи) обрядъ обсыпанія зерновымъ хлѣбомъ. Славильщики, переходя изъ избы въ избу, обсыпаютъ имъ полъ и хозяевъ, приговаривая: «на счастье, на здоровье, на новое лѣто роди, Боже, жито, пшеницю, усяку пашницю»! Посыпальное зерно хозяева ловятъ на лету, и по количеству захваченнаго заключаютъ объ урожаѣ. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ его даютъ клевать домашней птицѣ, и по клеванью ея тоже заключаютъ объ урожаѣ. Вообще же его берегутъ до новаго посѣва и засѣваютъ имъ ниву. При обсыпаньи въ Малороссіи произносятъ замѣчательное причитанье: «ходитъ Илья (=громовникъ, см. ниже) на Василья, носитъ пугу житяную. Дѣ замахне — жито ростѣ» и пр. Необходимыми яствами, которыя раздаются обсыпальщикамъ, служатъ начиненныя свиныя кишки (=колбасы), вареныя свиныя ноги, лепешки на свиномъ салѣ. Вообще свинья играетъ въ это время важную роль въ обрядахъ, что̀ намекаетъ на ея жертвенное значеніе въ этотъ день (Тер. VII, 4, 6; см. выше стр. 75). Она составляетъ и главное угощеніе въ святки. Для объясненія этого замѣтимъ, что свинья, какъ животное, отъ природы надѣленное особеннымъ плодородіемъ, считалась изстари лучшею жертвою богу—плододавцу, громовнику. — Въ щедрый вечеръ совершается еще слѣдующій обрядъ. Хозяйка готовитъ множество варениковъ, пироговъ, и, поставивъ все это грудою на столѣ, засвѣтивъ предъ образами свѣчу, накуривъ избу ладономъ, проситъ мужа «исполнить законъ». Мужъ садится на покужѣ (или на покутѣ, см. стр. 41) за грудою печенья. Входятъ дѣти и спрашиваютъ: «дѐ-жъ нашъ батько?»—«Хиба жь вы мене не бачите?»—спрашиваетъ онъ изъ-за печенья. «Не бачимо, тату!»—«Дай же, Боже, щобъ и на тотъ рокъ не побачили!» — Этимъ онъ выражаетъ желаніе, чтобы и на слѣдующій годъ было такое же обиліе всего. Выраженіе «исполнить законъ» указываетъ на богослужебное значеніе обычая. У западныхъ

славянъ подобный обрядъ совершалъ верховный жрецъ въ праздникъ Святовита. Для праздничнаго возношенія приносился въ храмъ пирогъ въ ростъ человѣка. Поставивъ этотъ пирогъ предъ собою, жрецъ спрашивалъ народъ, видятъ ли его изъ-за пирога. Ему отвѣчали, что видятъ немного, — и онъ выражалъ желаніе, чтобы на слѣдующій годъ его вовсе не было видно (Аѳ. II, 52).

Съ наступленіемъ весны справлялся нашими предками цѣлый рядъ весеннихъ праздниковъ, сохранившихся отчасти и доселѣ. Важнѣйшіе изъ нихъ извѣстны теперь подъ именемъ *Масляницы* и *Семика*.

Самыми замѣчательными обрядами масляничнаго торжества служатъ поѣзды Масляницы. Въ однихъ мѣстахъ она олицетворяется мужикомъ, котораго помѣщаютъ на колесѣ, вверху столба, утвержденнаго на саняхъ, съ полштофомъ и блинами въ рукахъ, и, съ крикомъ, пѣснями музыкой, возятъ по деревнѣ. Въ другихъ мѣстахъ Масляницу представляетъ большое дерево, увѣнчанное лоскутками и бубенчиками, или же деревянная и соломенная кукла, иногда въ видѣ женщины съ растрепанными волосами (Тер. VII, 331, 344). Поѣзды эти въ началѣ Масляницы называются встрѣчею ея. Въ послѣднее воскресенье предъ постомъ совершаются ея проводы. Чучело, изображавшее ее, несутъ за-околицу, и тамъ его сожигаютъ или топятъ въ рѣкѣ. Во время шествія толпа оказываетъ какое-то пренебреженіе къ идолу,—кидаетъ въ него комьями снѣга.—Поѣздъ Масляницы на колесѣ вверху столба указываетъ на связь ея съ культомъ солнца, потому что колесо, какъ мы уже замѣчали, у всѣхъ народовъ было символомъ солнца (стр. 76). На отношеніе Масляницы къ солнцу указываетъ еще обычай колядованья, сохранившійся на сѣверѣ: онъ прямо связываетъ Масляницу съ праздникомъ Коляды (Тер. VII, 328).—Чучело Масляницы представляетъ у насъ и весну, которую встрѣчаютъ, и зиму,[1] которую

[1] У западныхъ славянъ соломенное чучело сожигаетя 1-го марта, и прямо называется Мора(е)ною (=богиня зимы и смерти).

провожаютъ. Вообще наше масляничное торжество отличается двойственнымъ характеромъ — свѣтлымъ и мрачнымъ (см. ниже).

Въ христіанское время великій постъ сильно помѣшалъ языческимъ весеннимъ торжествамъ и раздѣлилъ праздникъ масляницы на двѣ части, изъ которыхъ одна перенесена къ концу рождественскаго мясоѣда, другая ко времени Пасхи и послѣ нея. Среди поста доселѣ встрѣчаются слѣды обрядовыхъ обычаевъ Масляницы. На первой недѣлѣ видимъ приготовленіе блиновъ на постномъ маслѣ, которые называются «тужилками» по Масляницѣ. На пятой недѣлѣ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ повторяется масляничное катанье съ шумомъ и гамомъ,—по избамъ дѣлаются сходки для проводовъ зимы, которые даютъ отчасти смыслъ самымъ масляничнымъ обрядамъ, подтверждая наше объясненіе проводовъ Масляницы (стр. 80), — мужчины и женщины выходятъ на улицу, берутъ по горсти снѣгу и бросаютъ на югъ. Съ 1-го марта доселѣ поются «веснянки» (весеннія пѣсни, напр.: «благослови, Боже, весну закликати, зиму запирати», Оп. ист. об. р. сл. Миллера, 1, 46), въ которыхъ выражается таже мысль, что̀ и въ масляничныхъ обрядахъ. Въ четвергъ страстной недѣли, по свидѣтельству Стоглава, наши предки палили солому и кликали мертвыхъ (ср. стр. 57, 58). Доселѣ въ этотъ день, по мѣстамъ наши поселяне ходятъ на проруби и «закликаютъ» весну, а послѣ «всенощнаго стоянья» приносятъ изъ церкви горящія восковыя свѣчи и выжигаютъ ими на дверяхъ и потолкахъ своихъ домовъ кресты, для отогнанія злыхъ духовъ и всякаго несчастья; въ ночь же на свѣтлое Христово Воскресеніе жгутъ около храмовъ смоляныя бочки («уголья», оставшіеся отъ этихъ бочекъ, а равно и свѣчи, съ которыми отстояли «заутреню», приносятъ домой и затыкаютъ за стрѣхи, чтобъ охранить зданіе отъ грозы, а домашнюю скотину отъ порчи) и стрѣ-

ляютъ изъ ружей.[1] Есть повѣрье, что на разсвѣтѣ Христова Воскресенія солнце отъ радости пляшетъ, играетъ и скачетъ въ три прыжка (ср. стр. 65). Подобное же повѣрье прилагается и къ дню Благовѣщенія, въ который, по мѣстамъ, поселяне жгутъ старыя соломенныя постели и прыгаютъ чрезъ разведенное пламя (Сах. II, 65—6; О вл. христ. на сл. яз. 17—18). По народному также вѣрованію, въ первый день Пасхи на всю свѣтлую недѣлю отворяется свѣтлый рай, и всякій умершій въ это время считается святымъ: душа его безпрепятственно входитъ въ селенія праведныхъ (ср. стр. 57, 58, 65). Въ это же время, по повѣрью, открываются зарытые въ подземельяхъ драгоцѣнные клады и горятъ яркимъ пламенемъ (ср. стр. 22). На второй день Пасхи, также въ Ѳомино воскресенье и слѣдующій затѣмъ понедѣльникъ, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, молодые парни и дѣвицы обливаютъ другъ друга ключевою водой (обрядъ, символически обозначающій осѣмененіе матери-земли оплодотворяющею влагою дождя) (Тер. VI, 106, 11). Въ Ѳомино же воскресенье или же въ Ѳоминъ понедѣльникъ, а въ иныхъ мѣстахъ и въ Юрьевъ день (ib. V, 17) празднуется «Красная Горка». Такъ называется этотъ праздникъ потому, что совершается на ранѣе другихъ показавшемся изъ подъ снѣга и зазеленѣвшемъ (=красномъ) холмѣ. Въ это время встрѣчаютъ весну хороводными играми, поздравляютъ ее съ непритворною радостью, поютъ и веселятся.[2]

---

[1] Все это находится въ тѣсной связи съ культомъ Громовника—Перуна (стр. 20—31).

[2] Время оживленія природы (весна), когда всѣ ея силы возвышаются и порываются къ развитію и плодотворенію, было самымъ приличнымъ временемъ для заключенія браковъ. Отсюда объясняются многіе обряды Красной Горки и вообще весеннихъ праздниковъ. Идея любви и брака лежитъ въ основѣ разныхъ весеннихъ игръ, которыя были нѣкогда не простою забавою, какъ нынѣ, а обрядовымъ дѣйствіемъ, религіознымъ освященіемъ дѣйствительнаго факта жизни. Самая употребительная теперь игра въ горѣлки указываетъ на древнее умыканіе, когда, по лѣтописи, «славяне схожахуся на игрища межю селы..., и ту умыкаху жены себѣ, съ нею же кто съвѣща-

Семикъ поставляется, въ народномъ сознаніи, въ ближайшее отношеніе къ Масляницѣ. На лубочныхъ картинахъ онъ принимаетъ Масляницу къ себѣ въ гости, какъ ея пріятель, и разсыпается предъ ней въ любезностяхъ и русскихъ прибауткахъ,—и «Масляница его за руки принимаетъ и Семика величаетъ». Обряды Семика почти одинаковы во всей Россіи. Все украшается въ этотъ праздникъ цвѣтами и зеленью.[1] Главную роль изъ растеній играетъ теперь кленъ, такъ что вся недѣля называется клёчальною, также липа и береза. Важнѣйшимъ обрядомъ праздника служитъ торжественное шествіе въ лѣсъ и завиваніе тамъ вѣнковъ. Главными лицами въ со-

---

шеся» (П. С. Р. Л. 1, 105). Другая обрядовая игра весной—сѣяніе проса—представляетъ также остатокъ древняго похищенія и выкупа невѣстъ. Игра эта обыкновенно начинаетъ цѣлый рядъ хороводовъ, продолжающійся отъ Красной горки до Троицына дня. Религіозное значеніе хороводовъ и прямое отношеніе ихъ къ солнцу не подлежитъ сомнѣнію. Это видно уже изъ ихъ круговой формы. Съ принятіемъ христіанства въ нашемъ отечествѣ они утратили свой смыслъ и обратились въ обрядовую забаву и символическія дѣйствія изъ земледѣльческаго и семейнаго быта. Тутъ видимъ сѣяніе, кромѣ проса, льна, хрѣна, мака, бранье ягодъ, плетеніе плетня, вареніе пива,— представляются тутъ и разные роды любви, тоска дѣвушки, сватовство, тоска молодицы по родинѣ на чужой сторонѣ, старый мужъ, лихая свекровь и другіе факты семейной жизни. Когда-то эти игры и хороводы, какъ мы уже сказали, были живымъ фактомъ дѣйствительной жизни, облеченнымъ въ богослужебную форму; они выражали то, что̀ дѣйствительно ощущалъ человѣкъ въ извѣстное время года и при извѣстныхъ обстоятельствахъ. Теперь они совершаются почти безъ всякаго отношенія къ лицамъ, участвующимъ въ нихъ. Въ большей свѣжести сохранилось значеніе хороводовъ, которыми чествовались различныя олицетворенія силъ природы и которые совершаются около куста или чучела, изображающаго весну, морену и проч. Здѣсь видимъ еще слѣды чисто-языческаго хоровода, богослужебной круговой пляски около самаго предмета поклоненія. Еще болѣе забыта другая сторона весеннихъ торжествъ — пѣсни хороводовъ. Большая часть нынѣшнихъ хороводныхъ пѣсенъ восходитъ не ранѣе XVII и XVIII в. Онѣ не имѣютъ уже прежняго смысла — отношенія именно къ празднуемому торжеству. Только изрѣдка пояснитъ смыслъ праздника пѣсенный припѣвъ. Кое-гдѣ слово, иногда и цѣлый стихъ хранятъ смутное воспоминаніе, какой обрядъ и какая пѣсня должна была при немъ пѣться нѣкогда.

[1] На дворахъ и по улицамъ ставятъ нарочно срубленные молодые клены, березы, липы,—стѣны и окна внутри избъ украшаютъ зелеными вѣтками и цвѣтами, а полы устилаютъ травою.

вершеніи этого обряда бываютъ дѣвушки. Стройною толпою идутъ онѣ въ лѣсъ и поютъ семицкія пѣсни, въ которыхъ видны остатки поклоненія растительной силѣ и деревьямъ. Одна пѣсня поетъ: «Не радуйтесь дубья, осинушки, — радуйтесь, бѣлыя березаньки! Идутъ къ вамъ красны дѣвушки, несутъ къ вамъ яишницу».[1] Окончивъ пѣсни, вся толпа разсыпается по лѣсу, отыскиваетъ самую кудрявую березку или нѣсколько такихъ, наряжаетъ ихъ въ женское платье, украшаетъ лентами и цвѣтами, и завиваетъ на нихъ вѣнки (Терещ. VI, 145, 164, 148 163). Смыслъ завиванія вѣнковъ понятенъ. Вѣнокъ издревле служилъ эмблемою любви и супружеской связи (Аѳ. III, 707). Обрядъ имѣетъ прямое отношеніе къ весеннему Ладѣ, покровителю любви и браковъ. Завиваніе вѣнковъ совершается парами; каждая пара, завивъ вѣнокъ, «кумится», т. е. цѣлуется чрезъ вѣнокъ и мѣняется яйцами; въ нѣкоторыхъ мѣстахъ мѣняются и кольцами (ib. 151, 153—4, 163).—Завитые вѣнки остаются на деревѣ, и вся толпа предается веселью и совершаетъ обрядовое пиршество въ лѣсу. Послѣ обрядовъ возвращаются домой, неся съ собой разукрашенную березку, которая дѣлается предметомъ особаго чествованія, какъ олицетвореніе весны. Дѣвушка—запѣвальщица дѣлаетъ предъ нею возліяніе водою. Около нея же составляются хороводы. Въ Малороссіи весну представляла въ это время, еще недавно, нарочно сдѣланная кукла. Въ нѣкоторыхъ изъ внутреннихъ губерній ее представляетъ выбранная дѣвушка, которая называется *Костромою* или *Ладою*. Названіе—Кострома (=кустъ) явно сближаетъ ея съ семицкою березкою (ibid., VI, 189—192).

Празднество Семика начинается съ четверга седмой (отъ чего онъ и получилъ свое названіе) недѣли по Пас-

---

[1] Яишница и другія кушанья, обыкновенно приготовляемыя на общій счетъ, встарину въ этомъ случаѣ были жертвой деревьямъ.

хѣ и заканчивается Троицынымъ днемъ. Въ хороводныхъ пѣсняхъ въ этотъ послѣдній день оба эти праздника воспѣваются вмѣстѣ: «jo, jo, Семикъ да Тройца» — обычный припѣвъ этихъ пѣсенъ (Терещ. VI, 190—1). Обряды Троицына дня соотвѣтствуютъ обрядамъ Семика. Прежде завивали вѣнки, теперь ихъ развиваютъ. По вѣнкамъ, оставленнымъ на березкѣ, гадаютъ о счастьи въ супружествѣ. Засохшій сѣнокъ педвѣщаетъ несчастье (ib. 166). Оборвавъ съ березы завитые вѣнки, гадаютъ, бросая ихъ въ воду. Потонувшій вѣнокъ, а въ иныхъ мѣстахъ поплывшій, предвѣщаетъ замужество (ib. 191, 193). Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ парень старается вытащить изъ воды вѣнокъ любимой дѣвушки, послѣ чего онъ смѣло можетъ начать сватовство (ib. 184).

По окончаніи праздника Семика и Троицына дня семицкая березка обыкновенно выносится за околицу, что̀ пбозначаетъ проводы весны. Эти проводы совершаются и надъ другими олицетвореніями весны, — совершается погребеніе Костромы и Лады. Для этого дѣвушки, одѣвшись въ простыя платья, идутъ къ рѣкѣ и бросаютъ свою подругу, которая представляла Кострому или Ладу, въ воду,— потомъ и сами бросаются за ней, чтобы выкупаться въ послѣдней весенней водѣ (ib. 189).[1]

Семикомъ завершается рядъ весеннихъ праздниковъ. Изъ лѣтнихъ—наиболѣе замѣчательный праздникъ *Купалы*. Названіе это народъ производитъ отъ глагола купаться. Древній корень его, по Буслаеву, есть *сир* (=*блистать*, *кипѣть* и *купать*). По этой этимологіи день Купалы есть праздникъ свѣта, солнца, огня и воды. Время праздника

---

[1] Мы знаемъ уже, какое значеніе имѣла весенняя вода для древняго человѣка; тоже значеніе усвоено было и другимъ предметамъ весенняго культа. Цвѣты и травы троицкіе доселѣ сохраняются въ теченіе года, какъ предохранительное средство отъ болѣзней. Въ древности въ это время ходили въ священныя рощи, снимали кору съ дуба, березы или липы для уврачеванія ранъ. Больныхъ спиной водили въ рощу, и тамъ для исцѣленія по больной спинѣ топтали ногами (Снегир.).

(24 іюня)[1] совпадаетъ почти съ временемъ лѣтняго солнцеворота. Іюнь мѣсяцъ, по народному выраженію, макушка лѣта. Народъ утверждаетъ, что въ день Купалы солнце въ праздничномъ своемъ нарядѣ выѣзжаетъ на трехъ коняхъ,—золотомъ, серебряномъ и брилліантовомъ на встрѣчу мѣсяцу, пляшетъ и разсыпаетъ по небу огненныя искры, которыя можно видѣть при его восхожденіи, есть обычай на канунѣ Купалы ожидать солнечнаго восхода (ib. V, 75, 78). Вслѣдствіе искаженія повѣрій — съ одной стороны—и по причинѣ особой торжественности—съ другой, праздникъ Купалы привлекъ къ себѣ нѣсколько обрядовъ. изъ другихъ праздниковъ: въ купальскихъ пѣсняхъ и обрядахъ встрѣчаются, напр., пѣсни и обряды колядскія и весенніе (ib. V, 54 и др.).

Въ день Купалы Дажьбогъ — солнце, поворачивая на зиму, передаетъ уже свои права брату — огню, Сварожичу; по этому—одинъ изъ важнѣйшихъ предметовъ поклоненія въ ночь на Купалу—*огонь*. На поляхъ, въ лѣсахъ, на берегахъ рѣкъ еще доселѣ разводятся, особенно по заholустьямъ Сѣверной, Бѣлой и Малой Россіи, большіе костры; чрезъ нихъ прыгаютъ, попарно, дѣвушки и парни, и перегоняется скотина, въ видахъ очищенія отъ болѣзней, порчи и всякаго дѣйствія злыхъ духовъ. Въ костры бросаютъ цвѣты и травы, поношенную одежду и старую посуду въ знакъ обновленія жизни. Въ новгородской губерніи и западной Россіи бросали въ огонь (еще недавно) бѣлаго пѣтуха, который издревле посвящался свѣтлымъ божествамъ, особенно Перуну (стр. 27). Очистительное значеніе купальскихъ костровъ видно изъ обычая сожигать на нихъ платье больныхъ или испорченныхъ чарами: огонь купальскій, по вѣрованію, разрушаетъ всякое зло

---

[1] Пріуроченіе праздника къ дню памяти Іоанна Крестителя объясняется, между прочимъ, самымъ словомъ *Креститель* (по созвучію его съ словомъ *кресъ=огонь* и пр. см. стр. 31, и по аналогіи съ словомъ *купать=погружать въ воду*, ср. *купель*=сосудъ, употребляемый при крещеніи).

и колдовство. Нужно только, чтобы купальскій костеръ зажженъ былъ *живымъ* огнемъ (см. стр. 34).

Другимъ предметомъ культа въ купальскую ночь служитъ *вода*. Еще въ Стоглавѣ сказано: «И егда ночь (на день Іоанна Крестителя) мимоходитъ, отходятъ къ рѣцѣ съ великимъ кричаніемъ и умываются водою» (гл. 44). Въ водѣ въ это время, по сохранившемуся доселѣ повѣрью, дѣлается что-то особенное. Рыбаки увѣряютъ, что среди этой ночи вода покрывается какимъ-то серебристымъ блескомъ (Терещ. V, 79). Въ одной могилевской купальской пѣснѣ поется, что «въ озерѣ самъ Богъ купався съ дитками, судитками». Другая пѣсня поетъ: «Гдзѣ Иванъ купався, берегъ колыхався. Гдзѣ Марья купалась, трава расцилалась» (ib. 78). Здѣсь христіанскія имена служатъ замѣною другихъ именъ уже забытыхъ свѣтлыхъ божествъ (=громовника и громовницы),[1] которыя своимъ купаньемъ (первоначально—въ дождевой тучѣ), съ дитками, судитками (=облачные духи и дѣвы), давали водѣ (=дождю) чудотворную силу. Послѣдняя приписывается и купальской росѣ: умываніе ею придаетъ лицу свѣжесть и красоту, а головѣ—здоровье (ib. 63, 71, 96).

Наконецъ, купальское торжество сопровождается культомъ *растительной силы*. Очень естественно вѣрованіе, что солнце, оживляющее растенія, особенно сильно дѣйствуетъ на нихъ во время своего апогея. Ночь на Ивановъ день поэтому исполнена въ этомъ отношеніи чародѣйныхъ явленій. Травы, по повѣрью, получаютъ сверхъестественную силу,—дубы переходятъ съ мѣста на мѣсто, и шумомъ вѣтвей ведутъ между собою бесѣду о своихъ богатырскихъ подвигахъ. Ихъ бесѣду можетъ понимать,

---

[1] Празднованіе этой богинѣ въ христіанское время пріурочено къ кануну Иванова дня («Аграфена купальница»). Кстати замѣтимъ, что, по мнѣнію Квашнина-Самарина, Иванъ-Купала — праздникъ двумъ божествамъ—мужскому и женскому (Иванъ, Янъ, Янусъ=богъ свѣта, и Купала=Купальница, богиня воды, Мокошь).

впрочемъ, только тотъ, кто имѣетъ при себѣ *папоротникъ* (см. ниже). Купальскія травы, какъ и троицкія, если еще не болѣе, пользуются повсемѣстнымъ почтеніемъ, какъ предохранительныя средства отъ дѣйствія злыхъ духовъ, болѣзней и несчастій (ib. 85). Вслѣдствіе особаго значенія такихъ травъ составились особенныя правила и обряды для ихъ собиранія въ купальскую ночь—какую траву, какъ и когда собирать, въ утреннюю ли или вечернюю зарю, съ какими обрядами, причитаніями, молитвами,—какъ хранить, когда и какъ употреблять. Особенно замѣчательны повѣрья на счетъ цвѣтка уже помянутаго нами папоротника, который, какъ увѣряютъ, цвѣтетъ именно въ ночь подъ Ивана Купалу. Этотъ чудотворный цвѣтокъ въ древности назывался (Срезн. въ Москв. 1851 г. V, 64) «Перуново цвѣтье» (=молнія, Аѳ. II, 375). Кому изъ людей удастся его сорвать, тотъ въ состояніи съ помощію его открывать клады (=первоначально небесныя свѣтила, скрытыя тучами), отпирать замки, разрывать желѣзные запоры (=тучи), и пр. Нечистая сила для него тогда ни почемъ. Онъ можетъ явиться всюду невидимкой. За то и трудно достать этотъ цвѣтокъ. Желающій добыть его долженъ отправиться одинъ въ глубину лѣса, гдѣ бы не было слышно пѣнія пѣтуховъ (см. стр. 27). Здѣсь онъ долженъ очертить кругъ рябиновой палкой (=Перунова палица, Аѳ. II, 377), и сѣсть на немъ противъ папоротника. Едва покажется цвѣтъ, его нужно немедленно сорвать. Тотчасъ же вылетятъ изъ ада черти и станутъ его выманивать, пугать смѣльчака, грозить ему, скрежетать зубами, выть и производить разныя страсти. Бѣда, если человѣкъ струситъ и выйдетъ изъ круга до разсвѣта: папоротникъ у него отнимутъ, и самаго погубятъ.

Съ праздникомъ Купалы находится въ близкой связи праздникъ проводовъ лѣта—*Ярило*. По всей вѣроятности, Ярило и Купала встарину праздновались вмѣстѣ, такъ

какъ оба эти названія принадлежатъ одному и тому же божеству (см. стр. 28); но во времена христіанскія Ярило отнесенъ нѣсколько назадъ или же впередъ, потому что по своему вакханальному характеру не могъ быть совмѣщенъ съ Петровскимъ постомъ: именно, онъ перенесенъ въ однихъ мѣстахъ на «заговѣнье», въ другихъ—на «розговѣнье» этого поста и слѣдующіе затѣмъ дни. Впрочемъ, еще въ XVI столѣтіи слѣды вакханалій замѣтны были и на Купалу. Вотъ что, между прочимъ, въ 1505 г. писалъ игуменъ Елезаровскаго монастыря Памфилъ къ намѣстнику и сановникамъ Пскова: «Егда (бо) пріидетъ праздникъ (Іоанна Предтечи) во святую нощь мало не весь градъ возмятется и въ селѣхъ возбѣсятся: въ бубни и въ сопѣли и гуденіемъ струннымъ, плесканіемъ и плясаніемъ, женамъ же и дѣвамъ и главамъ киваніемъ, и устнами ихъ непріязненъ кликъ; вся скверныя пѣсни, и хребтомъ ихъ вихлянія, и ногамъ ихъ скаканіе и топаніе; туже и женское и дѣвичье шептаніе, блудное имъ воззрѣніе, и женамъ мужатымъ осквернение, и дѣвамъ растлѣнія» (Карамз., Ист. Г. Р. VII, пр. 372). Стоглавъ также говоритъ, что на купальскихъ сборищахъ «бываетъ отрокомъ осквернение и дѣвамъ растлѣніе... егда начнутъ звонити, тогда отходятъ въ домы своя и падаютъ аки мертвы отъ великаго клокотанія» (гл. 41—4). Эти сцены, вѣроятно, принадлежали къ чествованію Ярилы, совпадавшему нѣкогда, какъ мы уже замѣтили, съ Купалой.

Собственно Ярильское празднество отличалось предъ всѣми другими предосудительнымъ характеромъ. Въ Воронежѣ до 1763 отправлялся этотъ праздникъ предъ заговѣньемъ Петрова поста (Терещ. V, 102—3). Въ эти дни на бывшую площадь въ городѣ, за старыми московскими воротами, стекались горожане и окрестные сельскіе жители и составляли родъ ярмарки. На площади избирался міромъ человѣкъ, котораго обязывали всякими цвѣтами и лентами и обвѣшивали колокольчиками,—на голову на-

дѣвали ему высокій бумажный, съ пѣтушинымъ султаномъ, колпакъ, который раскрашивался фантастическими изображеніями; лице его чернили или наводили румянами, въ руки ему давали разныя побрякушки и колотушку (*коло-колъ*, *пѣтухъ*, *колотушка*—палица—все это, какъ мы знаемъ, эмблемы и принадлежности бога — громовника). Въ такомъ шутовскомъ нарядѣ ходилъ онъ и плясалъ, подъ именемъ Ярилы, на площади, въ сопровожденіи народа обоего пола. Онъ былъ средоточіемъ соблазнительныхъ игръ. Празднество это уничтожено святителемъ Тихономъ.

Въ рязанской и тамбовской губ. празднество Ярилы приходилось въ день всѣхъ святыхъ или на другой день Петрова дня, — во Владимірѣ на Клязьмѣ—въ Троицынъ день. Въ Твери оно начиналось въ первое воскресенье послѣ Петрова дня, когда молодыя женщины, дѣвушки и парни собирались въ тресвятскомъ саду плясать «бланжу»—танецъ, похожій на кадриль. Матери охотно отпускали тогда своихъ дочерей на «Ярилино гулянье»—«поневѣститься». Ревностію архіепископовъ Меѳодія и Амвросія прекращены здѣсь Ярилины веселости (ib., 102). Въ костромской губерніи для представленія Ярилы еще недавно выбирали на мірской сходкѣ старика; молодые надъ нимъ трунили и потѣшались, напаивали его до-пьяна и составляли около него игры, при чемъ каждая дѣвушка не прежде вступала въ хороводъ, какъ отвѣсивъ старику—Ярилѣ низкій поклонъ. Весь праздникъ отличался пьянымъ буйнымъ характеромъ. Замѣчательно олицетвореніе Ярилы въ видѣ старика. Въ природѣ совершается переломъ: живительная сила яраго солнца перешла за черту своего апогея и склоняется къ упадку. Молодежь трунила надъ старческимъ безсиліемъ буйнаго когда-то Ярилы. Затѣмъ, въ заключеніе праздника, совершалось погребеніе Ярилы. Терещенко самъ лично видѣлъ этотъ обрядъ въ Малороссіи. «Послѣ всесвятскаго заговѣнья», говоритъ онъ, «сходились по полудни женщины и казаки,

чтобы погулять у шинка. Тамъ они пѣли и плясали до вечерней поры; потомъ, по захожденіи солнца, выносили на улицу соломенное чучело мужчины, со всѣми его естественными частями, и клали въ гробъ. Развеселившіяся отъ спиртуозныхъ паровъ женщины подходили къ нему и рыдали: «померъ онъ! померъ!» Мужчины сходились на этотъ вопль, поднимали чучело, трях(с)ли и произносили: «Эге, баба не бреше! Вона знае, что ій солодче меду». Женщины продолжали вопить: «якій же винъ бувъ хорошій, да якій услужливый!» —смотрѣли на него любострастно и говорили: «не встане винъ больше! О якъ же намъ раставаться съ тобою! и що за жизнь, коли нема тебе? Приподнимись хоть на часочекъ! но винъ не встае и не встане!» Послѣ продолжительныхъ и разнообразныхъ поговорокъ—уносили чучело и хоронили. Погребеніе заключалось закускою и попойкой» (V, 101). Въ прежнее время этотъ обрядъ совершался повсемѣстно и въ Малороссіи, и въ Великороссіи (стр. 29).

20 іюля, по народному дневнику, уже первый осенній праздникъ. Но служа только переходомъ къ осени, онъ еще ознаменовывается лѣтнимъ явленіемъ—громомъ, долженствующимъ проявиться во всей своей силѣ, какъ бы на прощанье. Къ этому времени созрѣваетъ также озимый хлѣбъ. Вотъ почему въ это время праздновался нѣкогда праздникъ въ честь бога-громовника=плододавца, многія черты котораго, какъ мы уже замѣчали, перенесены въ христіанскую эпоху на Илью-пророка и другихъ святыхъ, память о которыхъ совершается Церковію около этого времени (см. ниже).

Нѣкоторые обряды, которыми сопровождается въ Россіи праздникъ жатвы, несомнѣнно языческаго происхожденія. Послѣ того, какъ сожнутъ хлѣба, оставивъ на полѣ завитый пучекъ колосьевъ—«Волотку на бородку» (=древняя жертва Волосу), въ нѣкоторыхъ мѣстахъ рабочіе катаются по полю, приговаривая: «жнивка, жнивка, отдай

мою силку на пестъ, на мѣшокъ, на колотило, да на молотило и на криво веретено!» Почти вездѣ существуетъ обыкновеніе совершать съ поля торжественное шествіе съ послѣднимъ снопомъ, украшеннымъ цвѣтами и лентами, наряженнымъ въ крестьянскую одежду. Этотъ снопъ называется имянинникомъ и представляетъ олицетвореніе хлѣба и урожая — явно миѳическаго происхожденія. Его зерна и солома считаются цѣлительными для людей и скота. Съ него начинаютъ молотить. Нѣсколько зеренъ, сбереженныхъ отъ него, употребляется потомъ при началѣ посѣва (Тер. 131 и сл.; Снег. IV, 54 и сл.).

Такъ, въ языческую эпоху у нашихъ предковъ были годовые праздники въ честь солнца и другихъ свѣтлыхъ божествъ жизни и плодородія. Но нужно сказать, что эти же праздники были вмѣстѣ съ тѣмъ и празднествами въ честь и память усопшихъ предковъ, посѣщенія кладбищъ и поминокъ, вслѣдствіе стихійнаго представленія душъ и смѣшенія ихъ съ грозовыми духами.

Съ поворотомъ солнца на лѣто, съ пробужденіемъ природы отъ зимняго сна, пробуждались къ жизни, по древнѣйшему, какъ мы знаемъ, вѣрованію, и души усопшихъ, осужденныхъ пребывать въ воздушныхъ и заоблачныхъ сферахъ (стр. 60—2). Въ декабрѣ мѣсяцѣ, по другому вѣрованію, Корачунъ разгребалъ кости мертвецовъ, и они выходили изъ гробовъ своихъ *(Массуди)*. И вотъ уже въ первый годовой праздникъ—Коляду — наши предки вспоминали и умершихъ. Остатокъ отъ древнихъ святочныхъ обрядовъ въ честь мертвыхъ — малоросійскій и отчасти бѣлорусскій обычай: въ вечеръ предъ Рождествомъ Христовымъ и Новымъ годомъ ѣсть кутью, медовую сыту и подобныя поминовенныя кушанья (стр. 72, пр.).

Праздникъ Масляницы имѣлъ также отношеніе къ умершимъ. На это указываютъ блины, играющіе до нынѣ такую важную роль въ это время. Блины, какъ мы уже замѣчали, были издревле поминовеннымъ кушаньемъ (стр.

72, пр. в.). Обряды, употребляемые въ приготовленіи масляничныхъ блиновъ, также указываютъ на религіозное значеніе этого блюда (Тер. VII, 329, 335). Въ послѣдній день Масляницы («прощальное» воскресенье) доселѣ существуетъ обычай ходить на могилы родственниковъ проститься и отслужить по нимъ панихиду (ib. 346).

Праздникъ Красной Горки соединяется съ Радуницей, праздникомъ въ честь мертвыхъ (радуница=радоница=радовница=*радостный* праздникъ собственно обновляющейся весною природы, затѣмъ — мертвыхъ, съ воскресеніемъ природы, какъ мы уже говорили, освобождающихся изъ мрачныхъ затворовъ ада (стр. 61). По свидѣтельству церковнаго словаря 1773 г. на Радуницу бывало между простонародьемъ обыкновеніе поминать умершихъ сродниковъ съ языческими обрядами. Поминавшій приносилъ на кладбище вино, сыченое пиво, пироги, блины, и, по отправленіи священникомъ литіи, взявъ чарку съ виномъ или стаканъ съ пивомъ, отливалъ часть на могилу, а остатки самъ допивалъ. Женщины въ это время плачевнымъ голосомъ прославляли добродѣтели покойниковъ. Въ сѣверозападномъ краѣ до сихъ поръ приносятъ на могилы блины, яйца, водку, и под., и приглашаютъ усопшихъ «хлѣба-соли откушать» (Терещ. III, 122).

Честной Семикъ, съ своимъ завиваніемъ вѣнковъ, имѣлъ также близкое отношеніе къ культу мертвыхъ. Изъ Стоглава видно, что въ Троицкую субботу сходились мужи и жены на кладбище, и плакали на могилахъ съ великимъ крикомъ, а когда начинали играть скоморохи и гудошники, тогда, переставъ плакать, скакали и били въ ладоши (вспомнимъ двойственное значеніе древней тризны, стр. 72, пр. б.). Къ этому дню, какъ извѣстно, пріурочено и церковное поминовеніе усопшихъ. Прибавимъ, что семицкая недѣля извѣстна, какъ мы уже замѣчали, подъ именемъ, между прочимъ, русальной, а русалки—души умершихъ (стр. 65, 63).

Съ окончаніемъ лѣта оканчивалось блаженное время для мертвыхъ. Они снова погружались въ свою неопредѣленную жизнь въ нѣдрахъ земли (по первоначальному вѣрованію, какъ уже замѣчено, въ облачной или воздушной странѣ) до слѣдующей весны, когда общая жизнь природы живительнымъ ключемъ пробьется сквозь холодную кору земли, потревожитъ кости умершихъ, и они снова выглянутъ на свѣтъ Божій. При наступленіи осени у всѣхъ народовъ совершается торжественное празднество въ честь мертвыхъ, когда ихъ особенно ублажаютъ, какбы на прощанье. Въ Литвѣ и у насъ самый торжественный праздникъ въ честь мертвыхъ, по всей вѣроятности, праздновался около двадцатыхъ чиселъ октября по нынѣшнему календарю. Дмитревская суббота, совпадающая по времени съ литовскими *дѣдинами* и бѣлорусскими *дзядами*, носящая въ Великороссіи названіе *дѣдовой* (Тер. III, 129), по всему обнаруживаетъ очень древнее происхожденіе – еще до временъ христіанства. Димитрій донской, по всей вѣроятности, установилъ христіанское поминовеніе на развалинахъ полуразрушенныхъ народныхъ дѣдинъ. Этимъ объясняется огромное уваженіе народа къ Дмитревской субботѣ.

Мы обозрѣли *составъ* и *время* нашего языческаго богослуженія. Что касается *мѣста*, гдѣ оно совершалось, то въ этомъ отношеніи наши предки допускали *разнообразіе*. Вообще при *домашнемъ*, *семейномъ* богослуженіи *изба* была по преимуществу храмомъ, *домашній очагъ*—жертвенникомъ. Когда же нѣсколько семей или родовъ сходились «межи селы» на игрища и *общественные* праздники, богослуженіе совершалось подъ *открытымъ небомъ* на извѣстныхъ мѣстахъ—у ближайшей *рѣки* или *студенца*, если нужно было совершить служеніе водѣ или водянымъ, — въ сосѣднемъ *лѣсу*, если требовалось совершить служеніе деревамъ и лѣшимъ, завить вѣнки и под.; на *горѣ*, если совершалось богослуженіе горнымъ или небеснымъ богамъ, и т. д.

Привычка собираться для богослуженія на однихъ и тѣхъ же мѣстахъ, вмѣстѣ съ перенесеніемъ на нихъ или смѣшеніемъ съ ними представленій о соотвѣтственныхъ небесныхъ мѣстностяхъ, мало-по-малу налагала на нихъ печать особенной святости. Отсюда, съ теченіемъ времени, явились *боголѣсья*, *заповѣдныя дубровы*, *священныя горы*, *камни*, *криницы*, *ручьи*, *озера*, которыя доселѣ по преимуществу пользуются въ народѣ суевѣрнымъ уваженіемъ. Особенно извѣстны безчисленныя *святыя*, *поклонныя*, *лысыя горы* и по преимуществу *красныя горки*. Съ дальнѣйшимъ развитіемъ язычества на подобныхъ мѣстахъ ставились *идолы*, при нихъ устраивались *жертвеники*, съ *огорожею* вокругъ и *навѣсомъ* вверху,—являлись, такимъ образомъ, храмы, такъ сказать, въ загородышѣ. Слѣды существованія у насъ подобныхъ храмовъ сохранились въ такъ называемыхъ *городищахъ*—извѣстныхъ насыпяхъ въ видѣ вала, большею частью круглой формы, иногда съ углами, шаговъ въ 70—80 и болѣе въ поперечникѣ.[1] *Капища* и *требища*, о которыхъ упоминается въ нашихъ памятникахъ (Ч. О. И. и Д. 3, VII, 32; Карамз. И. Г. Р. 1, пр. 225), были, по всей вѣроятности, нечто иное, какъ такого рода храмы.[2] Въ этомъ смыслѣ, безъ сомнѣнія, въ виду отсутствія другихъ свидѣтельствъ о существованіи у насъ языческихъ храмовъ, нужно понимать слово *Іакова — черноризца* о разореніи святымъ Владиміромъ «идольскихъ храмовъ», равно какъ и свидѣтельство одной саги о томъ, что витязь Олафъ Тригвесонъ нерѣдко сопровождалъ великаго князя Владиміра къ хра-

[1] При раскапываніи вала и внутренняго пространства въ городищахъ находили уголь и золу, недогорѣвшія головни, кости и рога животныхъ, черепки глиняныхъ сосудовъ, ножи, стрѣлы, приборы къ одеждѣ изъ разныхъ металловъ и, наконецъ, каменныя основанія костра и между камнями недогорѣвшіе брусья. Очевидно, въ городищахъ нѣкогда совершали жертвоприношенія и, можетъ быть, сожигали умершихъ.

[2] *Капище* (отъ *капь* (образъ, истуканъ: «въ мою капь сътвореннаго») (=идолище) и *требище* (треба=жертва) въ древлеславянскихъ переводахъ Библіи употребляется, между прочимъ, въ смыслѣ *жертвенника* (Аѳ. II, 268).

му, но никогда самъ не входилъ въ него, а оставался за дверями во все время, пока тотъ приносилъ богамъ жертвы (Р. Ист. сб. IV, кн. 1, 46—7). *Храмовъ* въ собственномъ смыслѣ, какіе, напр., были у прибалтійскихъ славянъ,[1] у насъ *не было*.

Точно также *не было* у насъ *жрецовъ* — совершителей богослуженія — въ смыслѣ отдѣльнаго сословія. При домашнемъ богослуженіи глава семейства, «большакъ», или старуха—женщина были у насъ посредниками между богами и своей семьей.[2] Когда же наши предки выходили изъ своихъ избъ и собирались вмѣстѣ на улицѣ, въ священной дубровѣ, у рѣки, на красной горкѣ и под., при

---

[1] Изъ описаній старинныхъ хроникъ видно, что храмы у этихъ славянъ строились большею частью деревяные—на возвышенностяхъ или въ священныхъ рощахъ, также вблизи водъ, и были окружаемы оградою, въ которую вели ворота. Внутренность храма раздѣлялась иногда на двѣ части, переднюю и святилище, и послѣднее отдѣлялось завѣсами изъ ковровъ и тканей, прикрѣпленныхъ къ колонамъ и опущенныхъ до земли. За этими завѣсами стоялъ главный идолъ, а вокругъ него другіе кумиры, облеченные въ шлемы и латы; тутъ же помѣщались священныя знамена, оружіе и разныя храмовыя принадлежности. Переднее отдѣленіе примыкало къ святилищу съ трехъ или со всѣхъ четырехъ сторонъ и украшалось рѣзными изображеніями (Аѳ. II, 264).

[2] Обычай исполняемый хозяиномъ въ щедрый вечеръ (стр. 79), сходный съ обрядомъ, какой совершалъ у западныхъ славянъ верховный жрецъ, а., показываетъ, что хозяинъ дома былъ нѣкогда жрецомъ, что славяно-западный жрецъ происходитъ по прямой линіи отъ хозяина,—что жречество было дальнѣйшимъ развитіемъ и видоизмѣненіемъ древнѣйшей, семейной, формы славянскаго и вообще языческаго культа.

а., Извѣстно, что у западныхъ славянъ вмѣстѣ съ храмами были и жрецы. Впрочемъ, жрецы у нихъ не составляли касты, но—только отличались отъ всѣхъ прочихъ классовъ народа. Они носили длинные волосы, бѣлую одежду и палицу, участвовали въ парадныхъ собраніяхъ, предсѣдали на судахъ вмѣстѣ съ княземъ, рѣшали вопросы о войнѣ и мирѣ и владѣли большими богатствами; на островѣ Руянѣ жрецу подчинялся самъ князь, а у Вагровъ жрецъ имѣлъ одинаковую власть съ княземъ. На обязанности жрецовъ лежитъ — заботиться о чистотѣ и храненіи храмовъ, распоряжаться дарами, приносимыми храмамъ, кормить священныхъ коней, наставлять въ вѣрѣ, возносить молитвы, совершать жертвоприношенія, объяснять предзнаменованія, словомъ быть посредниками между человѣкомъ и богами. Исключительное право жрецовъ было — входить во святилище и садиться въ храмѣ (Аѳ. II, 365).

общемъ, одинаковомъ для всѣхъ, участіи въ хороводахъ и другихъ обрядахъ, въ нѣкоторыхъ, впрочемъ немногихъ, случаяхъ (когда, напр., нужно было завести священную пѣсню, руководить хороводомъ или обрядовою игрою, распорядиться общественнымъ пиршествомъ или одному за всѣхъ принести жертву богамъ) выдвигался особенный представитель общины, который избирался цѣлымъ обществомъ. Выборъ падалъ обыкновенно на дѣвушку, — вслѣдствіе особеннаго уваженія, которымъ была окружена у всѣхъ первобытныхъ народовъ дѣвственная непорочность, — особенной, какъ вѣрили, близости чистыхъ дѣвъ къ свѣтлымъ божествамъ, и вѣщей силы, какую въ нихъ видѣли (перенося на нихъ это свойство отъ миѳическихъ дѣвъ облачныхъ), — или на жену старца, патріарха селенія, — или же избирался этотъ послѣдній самъ, такъ какъ онъ былъ (и по лѣтамъ, и по опытности) тоже въ отношеніи къ цѣлой общинѣ, что̀ главарь въ отношеніи къ своей семьѣ. Уцѣлѣвшіе отъ старины жертвенные и вообще богослужебные обряды и теперь еще, какъ извѣстно, совершаются, главнымъ образомъ, старухами.[1]

---

[1] Вообще, нужно замѣтить, отцы семействъ и родоначальники изстари соединяли въ своихъ рукахъ и правительственную, и религіозную власть. Слово «князь», первоначальный смыслъ котораго, по объясненію филологовъ, указываетъ на отца, основателя рода, до нынѣ въ различныхъ славянскихъ нарѣчіяхъ удерживаетъ значеніе господина, правителя, сельскаго старосты и священника (Аѳ. II, 53). Этимъ именемъ назывался у насъ встарину глава семейства или рода. Доселѣ въ народѣ женихъ величается княземъ, а невѣста—княгиней. Когда отдѣльные роды стали сливаться въ племенные союзы, а племена групироваться въ одно гражданское общество — «народъ», когда вмѣстѣ съ тѣмъ расширился и объемъ власти князя, поставленнаго во главѣ соединившихся племенъ, и въ это время онъ не утратилъ своего жреческаго характера. При совершеніи общественнаго богослуженія онъ является впереди, какъ пастырь народа. Лѣтописецъ Несторъ, говоря о русскихъ славянахъ, ни разу не упоминаетъ объ особенныхъ жрецахъ, а, напротивъ, во всѣхъ случаяхъ, гдѣ необходимо должны бы дѣйствовать они, еслибъ существовали, говоритъ о князѣ и боярахъ. Съ боярами и градскими старцами разуждаетъ великій князь Владиміръ о перемѣнѣ отеческой вѣры и принятіи христіанства; по его приказанію падаютъ идолы и созидаются церкви (П. С. Р. Л. 1, 34—5, 45—6, 50—1).

Что же касается до свидѣтельства Іоакимовской лѣтописи о «высшемъ надъ жрецы славянъ (новгородскихъ) Богомилѣ» (Р. Ист. Татищева 1, 30), то здѣсь подъ жрецами должно разумѣть *волхвовъ*. Съ одной стороны, общій характеръ нашего язычества и отсутствіе другихъ указаній на существованіе у насъ особыхъ жрецовъ, съ другой—сходство вліянія Богомила на народъ и его враждебнаго отношенія къ христіанству съ вліяніемъ и дѣйствіями волхвовъ XI столѣтія — даютъ право такъ объяснять это свидѣтельство, тѣмъ болѣе, что, какъ извѣстно, встарину слова жрецъ, волхвъ, кудесникъ употреблялись какъ синонимы (Аѳ. III, 423—6).

Названія, какія усвоивались волхвамъ встарину *(вѣдуны, колдуны, кудесники, вѣдуны, вѣдъмы, вѣщія жены, колдуньи, бабы-кудесницы, волхвитки)*, показываютъ, что это были люди, обладавшіе, по народному вѣрованію, высшей, сверхъестественною мудростью, предвѣдѣніемъ, знаніемъ священныхъ заклятій, жертвенныхъ и очистительныхъ обрядовъ, умѣньемъ совершать гаданья, давать предвѣщанія и врачевать болѣзни (Аѳ. III, 422—6). Такъ какъ всѣ эти свойства издревле признавались также за существенные признаки божественныхъ существъ, управлявшихъ дождевыми тучами, вѣтрами и грозою, то съ теченіемъ времени на волхвовъ, на вѣщихъ людей, перенесены были, въ народномъ сознаніи, многія черты собственно грозовыхъ духовъ и тученосныхъ демоновъ. Такъ образовались существующія и доселѣ повѣрья о насланіи вѣдунами и вѣдьмами грозовыхъ тучъ, бурныхъ вихрей и града (Пам. ст. р. л. IV, 202; Истор. хр. Бусл., 381, Ав. III, 442—9,—о скрадываніи ими росы, дождей и небесныхъ свѣтилъ (Аѳ. III, 453—6), о ихъ полетахъ въ воздушныхъ пространствахъ на змѣяхъ, волкахъ и другихъ животныхъ (ib. 456—62), и ихъ сборищахъ на «лысой горѣ» (=небо), неистовыхъ пляскахъ и нечестивыхъ оргіяхъ (—469), о доеніи коровъ вѣдьмами (—485), о вліяніи колдовства на земное

плодородіе (—500—13) и жизнь человѣческую,[1] о волшебной силѣ оборотничества[2] (ib. 525—32). Тоже нужно сказать о

---

[1] Извѣстно, напримѣръ, повѣрье о *заломахъ* ржи, посредствомъ которыхъ отнимаютъ у хлѣба спорынью. Вѣдьма или колдунъ беретъ горсть стеблей, ломаетъ ихъ въ правую сторону, а завиваетъ въ лѣвую,—въ узелъ кладетъ золы, соли, могильной земли, также распаренныя зерна, уголь и яичную скорлупу. Если не разведетъ залома хорошій знахарь, скотъ, по повѣрью, непремѣнно падетъ у хозяина нивы, домъ сгоритъ, сгибнетъ вся семья и вся родня, и пр. Особенно опасно скосить или сорвать сдѣланный закрутъ... Извѣстна и народная медицина, которая доселѣ еще состоитъ въ волшебствѣ, и главнымъ образомъ основывается на окуриваніи, обрызгиваніи или умываніи, дуновеніи, также различнаго рода заклятіяхъ и заговорахъ а). Деревенскій знахарь или колдунъ вездѣ почти пользуется въ народѣ гораздо большимъ довѣріемъ, чѣмъ самый опытный врачъ. Знахарь вообще—самое необходимое лице въ деревнѣ. Съ нимъ совѣтуются, его призываютъ на помощь во всѣхъ важнѣйшихъ случаяхъ жизни. Между прочимъ онъ необходимъ при всѣхъ свадебныхъ обрядахъ,—защищаетъ молодыхъ и весь свадебный поѣздъ отъ всякой нечистой силы и чаръ. Обыкновенно онъ ѣдетъ впереди всего свадебнаго поѣзда съ озабоченнымъ лицемъ, озираясь по сторонамъ, нашептывая, размахивая руками, что̀ значитъ: борется съ нечистою силою, которая строитъ молодой четѣ козни. — Колдуны вообще, по повѣрью, насылаютъ болѣзни, сушатъ человѣка, — отводятъ ему глаза, такъ что все кажется ему въ обманчивыхъ образахъ. Рожденіе уродовъ объясняется народомъ порчей младенца чрезъ колдовство. *Кликанье* также, по народному убѣжденію, происходитъ отъ колдовской порчи. Кликуши обыкновенно увѣряютъ, что въ нихъ сидитъ столько-то демоновъ, и что ихъ наслалъ такой-то колдунъ. Колдунъ, по повѣрью, можетъ сколько угодно насадить въ человѣка бѣсовъ и всякихъ пакостей...

а.) Въ народной медицинѣ и волшебныхъ чарахъ играютъ значительную роль такъ называемыя *наузы*, узлы, навязки — амулеты. Въ христіанскую эпоху употребленіе въ наузахъ *ладона* до того усилилось, что всѣ привязки стали называться *ладонками* — даже и тогда, когда въ нихъ нѣтъ вовсе ладону (Аѳ. III, 429—32).

[2] Вѣра въ оборотней очень распространена въ народѣ. Чародѣй, по народному убѣжденію, не только можетъ превратить другаго человѣка въ какое угодно животное, но въ состояніи и себя самаго обратить въ разные образы. Добровольные оборотни—обыкновенно злые. Они вредятъ всему, задаиваютъ коровъ, сосутъ кровь у спящихъ людей. Оборотни невольные никому не вредятъ. Есть множество разсказовъ объ оборотняхъ,—напр., какъ подъ шкурой убитаго медвѣдя мужикъ нашелъ бабу въ сарафанѣ, какъ одинъ старикъ, схвативъ за хвостъ сороку, увидалъ у себя въ рукѣ бабью рубашку, а сорока улетѣла, и т. п. Вѣдьбы всего больше любятъ превращаться въ сороку, и на эту птицу смотрятъ въ народѣ очень недоброжелательно, какъ на нечистую. И вѣдьмы, по повѣрью, ничего столько не боятся, какъ убитой сороки (Аѳ. II, 604—6). Замѣтимъ, что вѣра въ оборотничество вообще принадлежитъ глубокой древности. Источникъ ея — метафорическій языкъ первобытныхъ племенъ. Уподобляя явленія природы различнымъ живот-

двойственномъ характерѣ вѣдуновъ и вѣдмъ—добромъ и зломъ, свѣтломъ и темномъ (ср. выше, стр. 14, пр. 2).

Какъ городища и требища представляли ближайшую ступень къ храмамъ, такъ точно волхвы представляли переходъ къ жрецамъ, въ настоящемъ смыслѣ этого слова: они явились, безъ сомнѣнія, въ то время, когда вѣрованія и богослужебные обряды усложнились и стали принимать болѣе или менѣе постоянную и неизмѣнную, *кудесническую*, форму, когда обыкновенные смертные не могли знать всѣхъ и на всѣ случаи тайнъ религіи и для этого стали требоваться особые люди — *вѣщіе*. Всѣ повѣрья о нихъ вообще представляютъ ихъ посредниками между людьми и богами свѣтлыми и темными.[1] Замѣчательно, въ этомъ отношеніи, что чары колдуновъ и вѣдьмъ народная память связываетъ съ разными принадлежностями домашняго очага: этимъ она подтверждаетъ богослужебный жреческій характеръ колдовскихъ дѣйствій. Извѣстно также, что въ качествѣ служителей боговъ и хранителей отеческой вѣры волхвы являются у насъ въ первые вѣка христіанства. Они всюду ходятъ съ своею языческою проповѣдію и волнуютъ народъ (П. С. Р. Л., 1, 75—8). По свидѣтельству лѣтописи, ихъ появленіе и усиленная дѣятельность совпадали съ годинами народныхъ бѣдствій—съ моромъ, засухою, голодомъ, т. е. когда народъ былъ настроенъ религіозно по преимуществу. За ними ходили тогда цѣлыя толпы полуязыческой черни, видя въ нихъ представителей старыхъ боговъ. И наши древніе пастыри Церкви въ борьбѣ съ язычествомъ обращали особенное вниманіе на волхвовъ—«бѣсовскіе сосуды», пособниковъ сатаны, чрезъ посредство которыхъ онъ разсѣеваетъ въ

нымъ, называя тѣ и другія тожественными именами, древній человѣкъ долженъ былъ, наконецъ, увѣровать въ дѣйствительность своихъ поэтическихъ представленій, какъ скоро обозначающія ихъ слова и выраженія потеряли для него свою первичную прозрачность...

[1] И главнымъ образомъ—*темными*, *бѣсами:* эта черта, очевидно, явилась подъ вліяніемъ христіанскихъ воззрѣній (см. ниже, стр. 109).

народѣ сѣмя невѣрія»... О волхвахъ говорятъ и граматы, пастырскія посланія и поученія XVI и XVII в. и смотрятъ на нихъ какъ на представителей язычества (Доп. къ Акт. Истор., т. I, №№ 28, 53).

Но, какъ бы ни было велико значеніе волхвовъ въ религіозной жизни народа, все-таки они не доросли еще до значенія жрецовъ. Для того, чтобы получить это послѣднее, имъ нужно было сдѣлаться необходимыми и постоянными посредниками между богами и людьми. Между тѣмъ, призывая ихъ, въ нѣкоторыхъ особенныхъ случаяхъ, для совершенія обрядовъ, наши предки по большей части обходились безъ нихъ. При большей окрѣплости у насъ публичнаго богослуженія, нѣкоторые изъ вліятельныхъ волхвовъ могли бы усвоить себѣ исключительно жреческое значеніе и образовать отдѣльное сословіе. Но такой процессъ не успѣлъ завершиться, какъ стало распространяться у насъ христіанство.

При богослуженіи у нашихъ предковъ, какъ и у другихъ языческихъ народовъ, важную роль играли также разные *пѣвцы*, *гудцы*, *гусляры* и под. люди, извѣстные въ нашихъ памятникахъ, подъ именемъ, *скомороховъ*.[1] Съ

---

[1] Поклонники стихійныхъ силъ природы, наши предки, какъ и всѣ языческіе народы, издревле старались въ своихъ религіозныхъ церемоніяхъ символически выражать то же, какъ мы уже замѣчали (стр. 67), что̀ совершалось на небѣ, или что жолательно было усмотрѣть тамъ въ данное время. Подражая дѣйствіямъ небесныхъ боговъ, они думали, что творятъ угодное имъ, и съ дѣтскою наивностью вѣрили, что вызываютъ такимъ образомъ божественныя силы на ихъ творческіе подвиги. Небесная музыка и напѣвы грозы, танцы облачныхъ дѣвъ и воздушныхъ духовъ представлялись или обозначались звономъ металическихъ сосудовъ, ударами въ бубны, звуками дудокъ, волынокъ и другихъ доступныхъ старинѣ инструментовъ, шумными кликами, пѣснями и дикою, быстро-вертящеюся пляскою, а замѣною дождя, которымъ, какъ небеснымъ медомъ или виномъ, утоляютъ жажду грозовые духи, служили въ древнихъ обрядахъ дѣйствительно опьяняющіе напитки. Этотъ разгулъ, сопровождавшійся переряживаньемъ, пьянствомъ, пѣснями и плясками, совершался обыкновенно въ честь благодатнаго возврата весенних грозъ, прогоняющихъ демоновъ зимы и несущихъ землѣ плодородіе, или съ цѣлію призыва бога-громовника и другихъ свѣтлыхъ божествъ во время бездождія и засухи, и пр. Такъ возникло скоморошество, для совер-

водвореніемъ у насъ христіанства противъ нихъ раздается громкій протестъ представителей новой религіи. Послѣдніе соединяютъ съ ними самыя безстыдныя качества. По словамъ, напр. Нестора, «діаволъ льстилъ всяческими лестьми, превабляя ны отъ Бога трубами и скоморохи, гусльми и русальи». Въ «словѣ христолюбца» совершенно на одну доску ставятся плясаніе, гудьба, пѣсни бѣсовскія и жертва идольская. Въ такъ называемомъ «сказаніи св. Нифонта о русальяхъ» говорится, что «сопѣли, гусли, пѣсни непріязненны, плясанія, плесканья собираютъ около себе студные бѣсы, держай же сопѣльника, въ сласть любяй гусли и пѣнья, плесканія и плясанья—чтитъ темнаго бѣса». Не будемъ приводить другихъ свидѣтельствъ противъ скоморошества. Скажемъ только, что послѣ собора 1551 года свѣтское правительство стало преслѣдовать скомороховъ, наравнѣ съ волхвами. Особенно строги были мѣры противъ нихъ при Алексѣѣ Михайловичѣ (Акт. ист. IV, 35). Подъ вліяніемъ духовной литературы и административныхъ мѣръ, въ самомъ народѣ, съ теченіемъ времени, возникли понятія о грѣховности скоморошества, даже когда оно утратило для массы свой нескромный характеръ и языческое освященіе, сдѣлавшись не болѣе, какъ праздничнымъ увеселеніемъ. Особенно рѣзко высказывается это убѣжденіе въ массѣ наиболѣе начитанной, въ кругу раскольниковъ (П. С. о ст. Андрея Іоаннова, изд. 3, 153). Пословицы, лубочныя картины выражаютъ тотъ же взглядъ (Посл. Даля, 14, 915; Ист. и стат. сб. Валуева, 205). Съ Петра Великаго прекращаются протесты духовенства и запретительныя мѣры правительства противъ такъ называемыхъ «бѣсовскихъ дѣйствъ» — музыки и плясокъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ народѣ устанавливается правильный взглядъ на эти «дѣйства», хотя впрочемъ, и доселѣ у насъ можно встрѣтить людей съ прежнимъ воззрѣніемъ на это.

шенія котораго съ теченіемъ времени требовались особыя, способныя къ тому, лица—скоморохи.

Мы разсмотрѣли, такимъ образомъ, наше языческое богослуженіе со всѣми его принадлежностями. Такъ какъ нравственная жизнь, также какъ и богослужебный культъ, есть, главнымъ образомъ, результатъ религіозныхъ вѣрованій—ихъ объективная, практическая сторона, такъ какъ эта жизнь, сверхъ того, есть тоже богослуженіе, въ обширномъ смыслѣ, то весьма умѣстно и естественно разсмотрѣть теперь *нравственныя* особенности нашего язычества.

Въ язычествѣ вообще мало обращалось вниманія на нравственную сторону человѣка, особенно съ развитіемъ обрядности и кудесничества: послѣднія должны были ослаблять религіозное значеніе нравственности,—при нихъ нравственная жизнь должна была казаться ненужной, излишней. Не говоря уже, что самое понятіе о нравственномъ было тогда весьма несовершенно. Притомъ, въ такихъ языческихъ религіяхъ, какъ наша, не могло быть какихъ нибудь опредѣленныхъ и ясно формулированныхъ нравственныхъ началъ и правилъ, вслѣдствіе общей народной неразвитости. Вотъ почему нравственную сторону въ нашемъ язычествѣ можно видѣть лишь въ народныхъ нравахъ и обычаяхъ—въ формѣ нравственныхъ предрасположеній. Послѣдніе, какъ результатъ всей жизни народной, конечно признавались и освящались народной религіей.[1]

Насколько можно судить по свидѣтельству нашихъ лѣтописей и древнѣйшихъ писателей—чужеземцевъ, въ нравахъ и обычаяхъ нашихъ языческихъ предковъ при многихъ грубыхъ явленіяхъ были и чисто человѣческія, нравственныя черты, разумѣется—говоря относительно. Съ одной стороны, чувственныя потребности у нихъ не знали границъ, при воз-

---

[1] Не лишнее замѣтить, что вообще при обоготвореніи природы во всѣхъ ея проявленіяхъ въ язычествѣ должны были получить религіозное освященіе всѣ жизненныя отправленія и обнаруженія человѣка—и чувственныя, и духовныя, хорошія и дурныя.

можности, конечно, удовлетворить имъ (извѣстны, напр., сластолюбіе и пированія Владиміра—язычника, ровно какъ и его изреченіе: «Руси есть веселіе пити»), — религіозныя празднества, какъ мы замѣчали, сопровождались разгуломъ и пиршествами (скоморошество и особенно вакханаліи Ярильскаго культа),—родовая и личная месть развиты были въ высшей стнпени,—случаи убійства изъ-за ссоры встрѣчались нерѣдко,—мать имѣла право умертвить новорожденную дочь, если семейство было многочисленно,—было въ обычаѣ умерщвлять плѣнниковъ и христіанскихъ проповѣдниковъ, хотя это и дѣлалось изъ благоугожденія національнымъ богамъ (ср. стр. 73, пр. 1). Съ другой стороны, по свидѣтельству современниковъ, они отличались гостепріимствомъ (хотя это свойство имѣло извѣстныя ограниченія, стр. 36, прим.), добродушіемъ, мягкостію и вообще простотою нравовъ,—рабства, въ полномъ смыслѣ этого слова, у нихъ не было,—съ оставшимися въ живыхъ плѣнниками они обращались дружелюбно и по истеченіи извѣстнаго срока предоставляли имъ на волю—выкупиться и возвратиться къ своимъ или остаться у нихъ и жить на свободѣ, — женщина, хотя и не пользовалась особеннымъ уваженіемъ, все-таки стояла у нихъ на значительной высотѣ; хотя у нѣкоторыхъ племенъ существовало многоженство, хотя невѣсту у однихъ похищали, съ ея, впрочемъ, согласія, во время игрищъ, и потомъ платили за нее вѣно, а у другихъ — приводили ее въ домъ жениха, гдѣ она должна была разуть ему ногу, чрезъ что̀ становилась его женою, въ нѣкоторыхъ же мѣстахъ жена, по смерти мужа, сожигалась вмѣстѣ съ его трупомъ,—при всемъ этомъ у нашихъ предковъ вообще не было никакихъ опредѣленій, которыя осуждали бы женщину на вѣчное униженіе и ничтожество, которыя бы не позволяли ей высказывать свою силу нравственную, иногда и физическую, пріобрѣтать посредствомъ этой силы уваженіе и вліяніе въ обществѣ; въ языческое время женщины поль-

зовались у насъ свободою; онѣ сопровождали мужей на битвы, участвовали при совершеніи богослуженія (какъ мы уже упоминали, стр. 97—98), находились на пирахъ княжескихъ, и хвалились своею хитростью — мудростью; Ольга, какъ извѣстно, правила даже Русью, а Рогвольдъ полоцкій предоставлялъ дочери на рѣшеніе, за кого она хочетъ выдти замужъ, и под. (Ист. Р. Соловьева. 1, 54—61, 240—2). Особенно же замѣчательно то обстоятельство, что, при всей разрозненности родовъ, у нашихъ предковъ довольно было развито начало свободной общинности. Извѣстно издревле употреблявшееся у славянъ общинное или *вѣчевое управленіе*,—извѣстна древле-славянская *братчина* (Костомаровъ, Начало единодержавія въ древней Руси, В. Е. 1870, — ноябрь; Ор. Миллеръ, Оп. об. р. сл. 1, 287—8; также, Илья Муромецъ и богатырство кіевское). Развитіе *гуманности и общинности* обусловливалось у нашихъ предковъ — язычниковъ благопріятными историческими обстоятельствами—отсутствіемъ у нихъ воинственныхъ сосѣдей (каковы, напр., были римляне для германцевъ) и, вслѣдствіе того, частыхъ войнъ, такъ губительно вообще дѣйствующихъ на народный характеръ, — малочисленностью ихъ при обширности и малонаселенности занятой ими страны, отъ чего изъ-за обладанія ею не требовалося борьбы и кровопролитія (по крайней мѣрѣ— продолжительныхъ), и потому не образовалось ожесточеннаго раздѣленія между ними и инородческими племенами, среди которыхъ они поселялись,—ихъ издавнимъ по преимуществу земледѣльческимъ бытомъ, и под....

Итакъ, мы обозрѣли и объяснили, вкороткѣ впрочемъ (по самой уже обширности предмета, съ одной стороны, и ограниченности памятниковъ, съ другой), содержаніе нашего язычества—его вѣроученіе и культъ, равно какъ и нравственныя его особенности. Мы опредѣлили, такимъ образомъ, смыслъ и характеръ нашего язычества во всѣхъ его проявленіяхъ... Остается сказать о аначеніи его въ

нашей церковно-исторической жизни, и о тѣхъ общихъ выводахъ и соображеніяхъ, какіе естественно вытекаютъ изъ его изученія — по отношенію къ современной намъ дѣятельности нашихъ пастырей и учителей Церкви,— какъ мы предположили уже вначалѣ (стр. 6). Къ этому теперь и переходимъ.

Заключеніе.

Значеніе всякой вообще предшествующей религіи въ исторіи религіи послѣдующей опредѣляется степенью, въ какой первая *содѣйствуетъ* или *препятствуетъ* распространенію и утвержденію въ той или другой странѣ послѣдней. Въ этихъ двухъ отношеніяхъ мы и выяснимъ значеніе нашего язычества въ нашей церковной исторіи.[1]

Что касается до содѣйствія нашего язычества христіанству въ нашей исторіи, то въ этомъ отношеніи значеніе его сказывается *частью положительно, частью отрицательно.* Положительное его значеніе въ этомъ смыслѣ ограничивается одною нравственной стороною, такъ какъ только съ этой стороны оно представляло благопріятную почву для привитія къ нему откровенной религіи. Съ этой точки зрѣнія, принявъ въ соображеніе лучшія черты нашей языческой нравственности,[2] становится яснымъ, почему нравственное христіанское ученіе такъ широко было воспринято нашими предками, что сдѣлалось возвозможнымъ, на первыхъ же порахъ нашей исторіи, появленіе у насъ такихъ личностей, какъ *св. Ѳеодосій печерскій*, *Владиміръ Мономахъ*, и такихъ эпическихъ героевъ, какъ *Илья Муромецъ*, — почему вообще православіе, съ его соборнымъ началомъ,

---

[1] Вопросъ о церковно-историческомъ значеніи нашего язычества, по своей важности и широтѣ, можетъ быть предметомъ особаго изслѣдованія. Мы ограничимся лишь общимъ рѣшеніемъ его, насколько допускаетъ это самый характеръ задачи настоящаго труда.

[2] Вспомнимъ *человѣчность* нашихъ языческихъ предковъ, слабое развитіе у нихъ рабства, ихъ свободную общинность, братчины и под., стр. 104—105.

съ древнимъ, въ немъ допускавшимся, важнымъ значеніемъ братствъ, такъ прочно утвердилось въ нашемъ отечествѣ (см. Опытъ ист. об. р. сл. Ор. Миллера, Спб. 1866 г., стр. 241, 249, 280—4). Отрицательное же содѣйствіе нашего язычества христіанству простирается на внѣшнюю, общественно-богослужебную сторону послѣдняго, такъ какъ эта сторона была особенно слабо развита въ первомъ. Въ самомъ дѣлѣ, какъ мы видѣли (стр. 95—102) у нашихъ предковъ — язычниковъ не было ни храмовъ, ни жрецовъ, ни строго опредѣленныхъ богослужебныхъ порядковъ; наше язычество жило въ семьѣ, и только въ рѣдкихъ случаяхъ высказывалось въ общинѣ. Христіанство — съ іерархіею, храмами, общими церковными установленіями восполняло, такимъ образомъ, то, чего недоставало въ нашемъ язычествѣ, и въ этомъ отношеніи не встрѣчало препятствій со стороны послѣдняго. Вотъ почему сравнительно такъ быстро и мирно распространялось у насъ христіанство съ этой стороны...

Итакъ, наше язычество содѣйствовало водворенію христіанства въ нашемъ отечествѣ стороною своей объективно-практической (стр. 67), насколько она или представляла пробѣлъ въ религіозномъ развитіи нашихъ языческихъ предковъ или была аналогична съ христіанскими началами. Тѣми же своими элементами, которые были развиты, но не представляли сходства съ соотвѣтствующими элементами въ христіанской религіи, оно и съ этой стороны также противодѣйствовало у насъ послѣдней, какъ и со стороны своей субъективно-теоретической, которая, какъ мы знаемъ (ibid.), была развита болѣе или менѣе всесторонне и — противоположна откровенному и церковному ученію всецѣло.[1] Такъ какъ догматъ, и во-

---

[1] Наши языческія вѣрованія, какъ мы видѣли, состояли въ обоготвореніи предметовъ и явленій природы (и стихійно представляемыхъ душъ умершихъ предковъ)—въ разныхъ олицетвореніяхъ: боги отожествлялись съ природою или, по крайней мѣрѣ, не отдѣлялись вполнѣ отъ нея. Христіанство

обще теорія, всегда лежитъ въ основѣ религіозной практики, то въ существѣ дѣла, говоря относительно всей массы народной, язычество наше вообще во всемъ противодѣйствовало усвоенію у насъ христіанства, продолжая существовать на ряду съ нимъ въ нашей исторіи и налагая на прививавшіеся къ намъ христіанскіе элементы смыслъ языческій.[1]

Чтобы судить, какъ велико это противодѣйствіе, довольно обратить вниманіе на то, что, не смотря на девятьсотлѣтній почти періодъ времени съ тѣхъ поръ, какъ христіанская вѣра объявлена у насъ господствующею, государственною, язычество наше до сихъ поръ живетъ въ сознаніи и жизни нашего народа, частью въ той самой формѣ, въ какой оно было до водворенія у насъ христіанства, частью же въ измѣненномъ видѣ подъ вліяніемъ послѣдняго, соединяясь съ нимъ, такимъ образомъ, въ первомъ отношеніи *механически,* а во второмъ *органически*, и въ обоихъ случаяхъ представляя доселѣ сильныя преграды въ дѣлѣ усвоенія христіанства массой народной.

Въ предыдущихъ главахъ, желая возстановить языческія вѣрованія и богослужебный культъ нашихъ предковъ въ теченіе долгаго времени ихъ жизни до принятія ими христіанства, мы, за недостаткомъ свѣдѣній по этому предмету отъ того времени, должны были обращаться къ памятникамъ позднѣйшей, христіанской, эпохи, и по преимуществу къ фактамъ и явленіямъ севременной намъ жизни народной, — въ которыхъ болѣе или менѣе въ чи-

---

же проповѣдуетъ, какъ извѣстно, единаго личнаго Бога, отдѣльнаго отъ міра и человѣка. Вообще всѣ религіозно-теоретическіе вопросы о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ и ихъ взаимныхъ отношеніяхъ христіанство рѣшаетъ совершенно въ другомъ смыслѣ, чѣмъ наше язычество. Но здѣсь не мѣсто распространяться объ этомъ. Довольно только указать на эту разницу.

[1] Само собою разумѣется, что, говоря это, мы не противорѣчимъ сказанному выше о содѣйствіи нашего язычества распространенію у насъ христіанства: тамъ идетъ дѣло о содѣйствіи *по формѣ,* здѣсь о противодѣйствіи *по существу.*

стомъ видѣ сохранились слѣды нашей языческой старины, — обратно заключая отъ послѣдующаго къ предыдущему, отъ современнаго къ прошедшему. Чтобы не повторять сказаннаго, ограничимся однимъ лишь напоминаніемъ объ этихъ фактахъ механическаго соединенія нашего язычества съ христіанствомъ въ исторіи, и перейдемъ прямо къ явленіямъ ихъ органическаго соединенія.

Органическое соединеніе язычества въ нашей исторіи— это цѣлый міръ представленій, вѣрованій, легендъ, чудесныхъ видѣній, хожденій по небу и аду, таинственныхъ силъ и чудесъ на каждомъ шагу, и т. под., гдѣ подъ христіанскими названіями и формами сказывается всегда болѣе или менѣе языческое содержаніе. Мы не станемъ подробно разсматривать этого рода явленія и факты. Для нашей цѣли довольно только указать на главнѣйшіе изъ нихъ.

Такъ, напримѣръ, нашъ древній, *неразвитый*, языческій *дуализмъ* (стр. 11—12) отразился въ христіанскую эпоху въ нашихъ народныхъ представленіяхъ о *Богѣ* и *діаволѣ, съ ихъ воинствами*. Въ легендахъ о сотвореніи міра и человѣка, какъ мы видѣли (стр. 55—58), и Богъ, и чортъ представляются участвующими, но не въ одинаковой степени, въ этомъ дѣлѣ. И вообще въ нашихъ народныхъ преданіяхъ послѣдній является всегда слабѣе Перваго.

Наши *темные языческіе боги*, отожествились въ народномъ сознаніи съ *діаволами*. Послѣднихъ, между прочимъ, народъ представляетъ *черными, съ рогами, хвостомъ* и *козлиными ногами*. Какъ мы видѣли (стр. 13, 14), языческая древность вообще и наша въ частности подобные образы давала темнымъ облачнымъ и грозовымъ духамъ (=перв. тучамъ).

Свѣтлыя же языческія божества народъ смѣшалъ съ христіанскимъ *Богомъ*, *святыми* и *ангелами*.[1]

---

[1] Впрочемъ, подъ вліяніемъ старинныхъ христіанскихъ проповѣдниковъ, признававшихъ, какъ извѣстно, дѣйствительное существованіе языческихъ боговъ, только относившихъ ихъ къ разряду злыхъ духовъ, народъ отоже-

Такъ подобно *Сварогу* (стр. 15), Богъ, по народному вѣрованію, поставляется въ ближайшей связи съ *небомъ* и даже иногда отожествляется съ нимъ. Онъ также, какъ и всѣ языческіе боги, представляется *человѣкообразно*, дѣйствующимъ по *прихоти* или *капризу*... Какъ извѣстно, въ своихъ молитвахъ народъ охотнѣе и чаще обращается къ *Николѣ-угоднику*, *Ильѣ-пророку* и другимъ святымъ, чѣмъ къ Богу и Христу Спасителю, нерѣдко обоготворяя первыхъ и во всякомъ случаѣ предпочитая ихъ послѣднимъ. Нельзя не видѣть въ этомъ отраженія древняго вѣрованія о предоставленіи Сварогомъ управленія міромъ Сварожичамъ.

Дажьбогъ — Солнце (стр. 19) въ народныхъ сказаніяхъ и заговорахъ тоже смѣшивается съ «Праведнымъ Солнцемъ» — Христомъ Іисусомъ. Вспомнимъ также, что Коляда, древній праздникъ новорожденному солнцу (стр. 76) совпадаетъ съ праздникомъ Рождества Христова.

Перунъ (стр. 21), какъ мы уже замѣтили (стр. 23пр. 1), замѣняется въ народномъ представленіи *пророкомъ-Иліей* и нѣкоторыми другими святыми, давшими тотъ или другой поводъ къ такой замѣнѣ. Поселяне наши представляютъ Илью-пророка разъѣзжающимъ по небу въ огненной колесницѣ, и грохотомъ ея колесъ объсняютъ громъ. Въ заговорахъ Илья «гонитъ въ колесницѣ громъ съ великимъ дождемъ» (Иллюстр. 1845, 250) и посылаетъ «ангеловъ въ златокованномъ платьѣ, съ луки и стрѣлы» (Библ. для чт. 1848, IX, 52—3). Молнію считаютъ за стрѣлу, бросаемую Ильей пророкомъ въ змѣя (Дух. Хр. 1861—2, XII, 270) или дьявола, который старается укрыться отъ нея въ разныхъ животныхъ и гадахъ (=зооморфическія олицетворенія тучъ, см. стр. 14). Отъ с. Иліи, по народному вѣрованію, зависятъ росы, дожди, градъ и засуха. Въ день памяти пророка Иліи (20 іюля) не ко-

---

ствилъ съ бѣсами, демонами, и нѣкоторыхъ свѣтлыхъ боговъ языческа домовыхъ, водяныхъ лѣшихъ.

сятъ и не убираютъ сѣна, чтобы Илья не убилъ рабочихъ громомъ или не сжегъ накошенное сѣно молніей. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ въ этотъ день еще недавно приносили къ церкви колотыхъ молодыхъ барашковъ для окропленія ихъ св. водою, устраивали обѣдъ на мірскую складчину, убивали быка и теленка и съѣдали ихъ всею общиной (Ж. М. Н. П. 1851, X; Сах. II, 44—5): въ этомъ нельзя не видѣть остатковъ древнихъ пиршествъ и жертвенныхъ приношеній *Перуну*... Замѣтимъ, наконецъ, что въ Новгородѣ встарину были двѣ церкви *Ильи Мокраго* и *Ильи Сухаго:* въ засуху совершался крестный ходъ къ первой церкви съ мольбами о дождѣ, а въ дождливое время шелъ крестный ходъ ко второй съ просьбой о сухой и ясной погодѣ (От. Зап. 1826 г., ч. XXVIII, 166; Москвит. 1853, XI, внутр. изв. 64). Отожествленіе Ильи-пророка съ Перуномъ могло имѣть въ основаніи во-1, тѣ аналогическія обстоятельства изъ жизни этого святаго, которыя упоминаются въ ветхозавѣтномъ писаніи и церковномъ преданіи (Царствъ III, 8, IV, 1—2; Терещ. VI, 49, 50; Щаповъ, 13—14), во-2, самое совпаденіе Ильина дня съ началомъ жатвенной поры, когда, по всей вѣроятности, праздновали богу-плододавцу (стр. 91). Такъ какъ уборка хлѣба продолжается нѣсколько недѣль, и такъ какъ въ эпоху язычества это была пора религіознаго чествованія Перуна; то воспоминанія свои о богѣ-громовникѣ народъ смѣшалъ отчасти и съ именами другихъ святыхъ, память которыхъ, съ одной стороны, празднуется въ числа, ближайшія къ Ильину дню, а съ другой — самыя имена которыхъ даютъ поводъ къ такому смѣшенію. Такъ 24 іюля празднуется *св. Борису и Глѣбу — Паликопу*, а 27 іюля *св. Пантелеймону — Палѣю.* «На Глѣба и Бориса», говоритъ народъ, «за *хлѣбъ* не берися», т. е. не жни, не работай, не то гроза сожжетъ сложенные снопы или сѣно. Кто работаетъ на *Палѣя*, у того, по повѣрью, молнія *спалитъ* домъ или хлѣбъ (Посл. Даля, 991; Маякъ, XI,

27—8).—Въ заговорахъ и народныхъ сказаніяхъ Перунъ замѣняется еще *Іоанномъ Крестителемъ* и *апостоломъ Петромъ*. Поводомъ для этого послужили — для перваго самое его названіе *Креститель* (по созвучію съ словомъ кресъ — огонь и пр. стр. 86, пр.), и для втораго — врученные ему Спасителемъ ключи царствія небеснаго (ключь= молнія, Аѳ. II, 401). *Ѳеодоръ Тиронъ*, *Михаилъ Архангелъ*, *Георгій побѣдоносецъ* въ апокрифахъ и легендахъ тоже замѣняютъ бога-громовника, какъ карателя темныхъ силъ (стр. 21), такъ какъ нѣкоторыя обстоятельства ихъ жизни аналогичны съ миѳическою дѣятельностію Перуна.[1] Нако-

[1] Въ апокрифическомъ житіи Ѳеодора Тирона—змѣй (демонъ зимы, зимнихъ тучъ), похититель его матери (=богини жизни), запираетъ воду (=дождь) и мучитъ людей и скотину жаждою,—явившись въ «жилище зміево» Ѳедоръ находитъ «матерь свою яко дѣву украшену, златомъ и серебромъ покрыту и двѣнадцать змѣй великихъ остегнули ю, — старый змій сѣдяще предъ нею на столѣ златѣ, и етери гади великіе и малые лежаху предъ нею—стрежаху ея»,—Ѳеодоръ побиваетъ змѣевъ, а Михаилъ Архангелъ «пропускаетъ воду тещи первымъ путемъ». О Михаилѣ Архангелѣ говорится въ XII-й главѣ Апокалипсиса слѣдующее: «*бысть брань на небеси Михаилъ и ангели его брань сотворима со зміемъ... И поверженъ бысть змій великій, змій древній, нарицаемый діаволъ*, испускающій «*изъ устъ своихъ воду, яко рѣку*». А св. Георгію преданіе, сложившееся еще въ Палестинѣ и Сиріи, приписываетъ, какъ извѣстно, побѣду надъ дракономъ.—Въ народномъ стихѣ о Егоріѣ храбромъ старинныя представленія о борьбѣ Перуна съ помрачающими небо тучами соединены съ апокрифическою повѣстію о Діоклитіанѣ—мучителѣ. Въ этомъ стихѣ народная фантазія собрала въ одну поэму разнообразныя миѳическія представленія грозовыхъ облаковъ, которыя уподоблялись нѣкогда и дремучимъ лѣсамъ, и небеснымъ источникамъ, и толкучимъ горамъ, олицетворялись и быками, и змѣями, и волками. Царище Діоклитіанище или Демьянище играетъ въ стихѣ роль миѳическаго змѣя (=зимнія тучи). Миѳическія дѣвы, которыя пасутъ стадо воловъ, волковъ или змѣй, суть облачныя дѣвы — пастыри небесныхъ стадъ. Кровь змѣиная, поглощаемая мать-сырой землею — метафора дождя (Кал. Перех. 11, 395 — 402 и сл.; Сах. 11, 24—5). — По народному повѣрью, Георгій побѣдоносецъ, какъ и Илья-пророкъ, разитъ во время грозы, огненными стрѣлами или молніями дьявола, который ищетъ спасенія въ бѣгствѣ (Тер. VI, 35).—Въ стихѣ объ Елизаветѣ прекрасной и другихъ легендарныхъ повѣстяхъ (Кал. Перех. II, 504—524; Ч. О. И. и Д. г. 3-й, IX, 155—8), Егорій храбрый спасаетъ отъ смерти дѣвицу (=богиня весны), отданную на съѣденіе лютому змѣю пещерскому (=Горынычъ=туча, стр. 27). По всей Россіи на Юрьевъ день весною служатъ на пашняхъ молебны и окропляютъ ихъ св. водою. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ молебны совершаются у колодцевъ (небесные колодцы=тучи, стр. 42).

нецъ, какъ богъ дождящій, владыка дождеваго моря (стр. 43), Перунъ въ христіанское время замѣненъ *Николаемъ-угодникомъ*, который, какъ разсказывается въ его житіи, молитвами своими усмирялъ морскія волны и бури (Н. Р. лег., 10).

Древняя богиня весенних'ъ грозъ и земняго плодородія, *Лада* или *Жива* (стр. 19), въ христіанскую эпоху замѣнена *Пречистой Дѣвой Маріей*. Сербы называютъ Богородицу *Огненной* Маріей и въ пѣсняхъ говорятъ объ Ней, какъ о сестрѣ Ильи *громовитаго* (Аѳ. 1, 483). Праздникъ Срѣтенія извѣстенъ у поляковъ подъ названіемъ N. P. Matyi *grotniczncj*, у чеховъ – *hromnice*. Въ виленской губ. прихожане въ этотъ день стоятъ въ церквахъ съ зажженными свѣчами, которыя называютъ *громницами* и сберегаютъ потомъ въ продолженіе цѣлаго года, чтобы предохранить дома отъ ударовъ молніи. Въ витебской губ. до послѣдняго времени соблюдался тотъ же обычай. Извѣстно также, что съ христіанскимъ представленіемъ Богородицы «Неопалимою Купиной» народъ связалъ свои старинныя вѣрованія, относившіяся къ богинѣ громовницѣ. Въ защиту отъ грозы молятся *Богородицѣ-Неопалимой купинѣ*, а во время пожаровъ выносятъ Ея икону и обходятъ съ нею вокругъ загорѣвшагося зданія, съ полнымъ убѣжденіемъ, что Богъ обратитъ вѣтеръ въ ту сторону, гдѣ нѣтъ строеній, и пламя погаснетъ (Щап. 64; Вѣстн. Р. Г. О., 1853, VI, 86). И вообще Богородицѣ народъ приписываетъ власть надъ грозою, ниспосланіе дождей на землю и вліяніе на земные урожаи. Въ день Благовѣщенія не сидятъ вечеромъ съ огнемъ (= не работаютъ), опасаясь, чтобы кого нибудь изъ семьи не убило молніей въ предстоящее лѣто. Въ этотъ праздникъ пекутъ по мѣстамъ просфоры изъ сборной со всей общины муки, освящаютъ ихъ за литургіей, и потомъ каждый хозяинъ приноситъ свою просфору домой и кладетъ въ закромъ овса, гдѣ она и остается до начала посѣвовъ. Отправляясь сѣять хлѣбъ, хозя-

инъ вкушаетъ отъ этой просфоры; въ нѣкоторыхъ же мѣстахъ благовѣщенскую просфору привязываютъ къ сѣялкѣ и выносятъ на ниву во время обсѣмененія полей. Есть, кромѣ того, обычай ставить въ день Благовѣщенія образъ пр. Богородицы въ кадку съ зерномъ, оставленнымъ для посѣва. Извѣстно также, что на Свѣтлое Христово Воскресеніе поселяне ставятъ въ избѣ четверикъ овса или кадку пшеницы, и ожидаютъ прихода священника съ образами. Священникъ ставитъ на приготовленное зерно икону Богородицы, совершаетъ обычное молитвословіе и кропитъ избу св. водою. Овесъ и пшеница, на которыхъ стояла икона, сберегаются для посѣва (Сах. II, 18—19; Этн. сборн. 11, 231; Совр. 1856, XI, см. 7). Все это дѣлается съ тою цѣлью, чтобы хлѣбъ далъ богатый урожай. Замѣтимъ, наконецъ, что встарину съ явленными иконами Богородицы соединяли мысль объ урожаѣ хлѣба и овощей, плодовитости скота и ведреной погодѣ. «Лѣта, коего явися икона пречистыя Богородицы на Оковцѣ», говоритъ, напр., повѣствователь о ея чудесахъ, «хлѣбъ бысть дешевъ: кадь ржи купили по 4 московки, а лѣто было весьма ведрено и красно и незасушливо, и всякимъ овощемъ плодовито, и отъ поля тишина была, а людемъ здравіе было и всякому скоту плодъ». А въ одномъ сборникѣ Соловецкой библіотеки (что̀ также нельзя не замѣтить) разсказывается, какъ Пресвятая Богородица, явившись къ одной женщинѣ, заповѣдала въ праздники не работать, угрожая въ противномъ случаѣ слѣдующимъ: «будетъ на землю каменіе много, испущу съ небесъ молніе огненное и ледъ и мразъ лютый спущу на страдное время (=въ пору жатвы) на скотъ и на хлѣбъ вашъ и на все живущее, и по вся годы хлѣба не будетъ, и каменіе горящее съ небесъ спадетъ, и будетъ молніе огненное, и хлѣбъ и трава озябнетъ и скоты ваши голодомъ погибнутъ» (Щаповъ, 37—40). Кромѣ Богородицы, богиню Ладу замѣняютъ въ народномъ представленіи *Марія Ма-*

далина и *св. Параскева* (Аѳ. 1, 232—241; Сах. II, 97, 101; Р. пр. празд. 1, 188—9; Терещ. VI, 56—9; Прав. Соб. 1859 г., II, 196). Для объясненія этого довольно принять въ соображеніе то, что *Марію* Магдалину народъ могъ смѣшать съ *Маріею* Богоматерью (по тожеству, т. е., имень), а св. Параскева—Παρασκεβή въ переводѣ на русскій языкъ значитъ: Пятница, т. е. пятый день недѣли, который издревле посвящался богинѣ — громовницѣ (Аѳ. 1, 231). Въ народѣ доселѣ св. мученица Параскева называется св. Пятинкой или Пятницей. Въ прежнихъ нашихъ мѣсяцесловахъ при имени св. Параскевы упоминается и названіе Пятницы. 28 октября, въ день памяти св. Параскевы, поселяне кладутъ подъ ея икону разные плоды и хранятъ ихъ до слѣдующаго года. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ въ пятницу не засиживаются долго при огнѣ, потому что въ этотъ день ходитъ по домамъ «св. Пятинка» и караетъ всѣхъ, кого застанетъ неспящимъ. Во время падежей скота, моровой язвы и другихъ бѣдствій, служатъ св. Пятницѣ общественные молебны. Въ народѣ ходятъ даже суевѣрныя молитвы ей въ подобныхъ случаяхъ. Замѣтимъ также, что, въ недавнее время, при совершеніи различныхъ церковныхъ обрядовъ выносили икону св. Параскевы, убранную лентами, монистами, цвѣтами и душистыми травами: эти цвѣты и травы оставались въ церкви, и отваръ ихъ давали пить безнадежно больнымъ, какъ вѣрнѣйшее средство къ исцѣленію (Р. пр. пр. I, 48; IV, 118).

Древняя богиня *Рожаница* также замѣнилась въ сознаніи народномъ *Пр. Богородицею* (стр. 50—51). Въ *словѣ христолюбца*, между прочимъ, говорится, что «съ идольскою трапезою» (Рожаничною) мѣшается «тропарь святыя Богородиця съ рожаницями въ прогнѣваніе Богу». А въ словѣ св. Григорія сказано: «по святѣмъ крещеніи черевоу работни попове оуставиша тре(о)парь прикладати рождества Богородици къ Рожаничнѣ трапезѣ, отклады дѣюче». (Лѣт. р. лит. IV, отд. 3, 95, 101). Въ настоя-

щее время при устройствѣ свадебъ, при рожденіи дитяти и т. п., обращаются съ молитвой по преимуществу къ Божіей Матери.

Далѣе, воспоминанія объ *Огненномъ змѣѣ* — возбудителѣ нецѣломудренной страсти (стр. 25), народъ смѣшалъ съ библейскимъ преданіемъ о *змѣѣ-соблазнителѣ Адама и Евы*, при чемъ самое грѣхопаденіе послѣднихъ понято имъ въ соотвѣтствующемъ смыслѣ: «и отверзостася очи наша», говоритъ, напр., Ева въ такъ называемомъ «Исповѣданіи» своемъ, — «и сердца наша восхотѣша на похоть, и бысть тако» (Пам. отреч. лит. 1, 299, Пам. Стар. р. лит. III, 4). Извѣстно также, что скопцы подъ первороднымъ грѣхомъ разумѣютъ тоже самое. А въ житіи Іоанна многострадальнаго разсказывается, какъ къ этому затворнику, съ трудомъ боровшемуся противъ блудной страсти, являлся Огненный змѣй и гналъ его изъ пещеры: «видѣхъ страшна и люта зѣло змѣя, пламенемъ дышуща и искрами пожигающа мя и пожрети хотяща, еже во многи дни творяше».

Богъ *Волосъ*, покровитель домашняго скота (стр. 31), въ христіанскую эпоху замѣненъ у насъ *св. Власіемъ*, частью по созвучію, частью же потому, что, какъ разсказывается въ его житіи, онъ былъ пастухомъ и однажды совершилъ чудо—заставилъ волка возвратить похищеннаго имъ у бѣдной вдовы поросенка (Терещ. V, 36—7). Во всей почти Россіи поселяне молятъ св. Власія о сбереженіи домашняго скота, и въ день, посвященный его памяти (11 февр.), пригоняютъ коровъ къ церкви, служатъ молебенъ, окропляютъ ихъ св. водою и даютъ имъ ѣсть нарочно приготовленныя пышки съ молочною кашею, чтобы коровы были съ хорошимъ удоемъ; тогда же приносятъ въ храмъ коровье масло и кладутъ въ даръ передъ образомъ св. Власія: «у Власія и борода въ маслѣ»,—говоритъ народная поговорка (Посл. Даля, 973). На иконахъ, изображающихъ этого святаго, рисуются внизу ко-

ровы и овцы. Къ нему обращаются съ такою мольбою: «Св. Власій! будь счастливъ на гладкихъ телушекъ, на толстыхъ бычковъ,—чтобъ со двора шли—играли, а съ поля шли—скакали». Для предохраненія скота отъ несчастій, въ коровникахъ и хлѣвахъ ставятъ образъ Власія, а во время скотскаго падежа, когда совершается торжественное изгнаніе коровьей смерти, обрядовое шествіе («опахиваніе») почти всегда сопровождается иконою этого святаго (Сах. II, 11; Русск. пр. праздн. III, 156—7). Кромѣ св. Власія, нашъ народъ признаетъ покровителемъ скота *св. великомученика Георгія*. Послѣдній, такимъ образомъ, въ народныхъ вѣрованіяхъ замѣняетъ бога-громовника не только какъ творца весенняго плодородія и побѣдителя демоническаго змѣя (стр. 112, прим. 1), но и какъ пастыря небесныхъ стадъ. Пастырскій характеръ этого святаго ярко свидѣтельствуется народными поговорками и обрядами: «Св. Юрій коровъ запасаетъ», т. е., выпускаетъ ихъ на пастбище; «Егорій да Власъ, всему богатству глазъ». 23 апрѣля поселяне наши въ первый разъ, послѣ минувшей зимы, выгоняютъ скотъ въ поле, и притомъ—непремѣнно освященной вербой (прутья вербы—метафора молніи, Аѳ. II, 388—395). Обрядъ этотъ имѣетъ символическое значеніе. Онъ указываетъ на стада дожденосныхъ коровъ, которыхъ въ весеннюю пору выгоняетъ Перунъ — Волосъ (стр. 31) на небесные луга ударами молній.[1] Въ пѣсняхъ болгаръ въ

---

[1] Прутья вербы, освященной въ недѣлю Ваій, приносятъ въ хлѣва и коровники и втыкаютъ въ стѣны, какъ средство, предохраняющее скотину отъ нападенія нечистой силы. Первый выгонъ стадъ въ поле совершается раннимъ утромъ, пока еще не обсохла на травѣ ночная роса: дѣлается это съ цѣлію, чтобы коровы были тучны и удойны; такъ какъ роса признавалась за небесное молоко, то народное повѣрье приписываетъ ей чудесное свойство умножать молоко земныхъ коровъ. Въ Малороссіи прежде, нежели выгоняютъ скотъ въ поле, сбираютъ его въ одно назначенное мѣсто и, отслуживъ молебенъ, окропляютъ стадо святою водой, а въ нѣкоторыхъ деревняхъ, сверхъ того, окачиваютъ водою пастуха, что, по мнѣнію крестьянъ, помогаетъ коровамъ быть многодойными.

въ честь св. Юрія прославляется онъ за то, что спасаетъ овецъ отъ хищнаго волка и оберегаетъ жатвы отъ всякаго вреда. Въ нашихъ заговорахъ къ нему обращаются мольбы охранить стадо отъ скорби и недуга, чтобы оно ѣло хорошенько, ходило въ поляхъ смирненько, не разбѣгаясь въ разныя стороны, и чтобы красовалось гладкою и мягкою шерстью (Библ. для чт., 1848, IX, 55—6).—Преданія о миѳическихъ облачныхъ волкахъ, сопутствующихъ богу-громовнику во время его грознаго шествія по небу, заставили признать св. Юрія вождемъ и владыкою волковъ: по народному вѣрованію, онъ собираетъ ихъ вокругъ себя и каждому опредѣляетъ, гдѣ и чѣмъ кормиться. Между поселянами существуетъ повѣрье, что волкъ ни одной твари не задавитъ безъ Божьяго соизволенія,—что на Юрьевъ день Егорій храбрый разъѣзжаетъ по лѣсамъ на бѣломъ конѣ и раздаетъ волкамъ наказы (Сах. II, 23). Извѣстны и пословицы: «что у волка въ зубахъ, то Егорій далъ»,— «ловитъ волкъ роковую овечку», — «обреченная скотинка ужь не животинка» (Даль, 981).

Вообще, подобно языческимъ богамъ, святые представляются у насъ въ борьбѣ съ демонами (напр., см. легенд. *о Никодимѣ Кожеез.*,—*пов. о женѣ Соломоніи* и др.) —съ одной стороны, съ другой—очень многимъ изъ нихъ, кромѣ уже помянутыхъ нами, усвояется особая, спеціальная дѣятельность на пользу человѣка. Вотъ одна изъ народныхъ молитвъ, свидѣтельствующая о послѣднемъ: «Матп Божія, скорая помощница, теплая заступница, заступи, спаси и помилуй сего дому господина — отъ огненной пожоги, отъ водяной потопи! Попаси же ему Господь Богъ, Хлоръ — Лавёръ—лошадокъ, Василій — свинокъ, Власій—коровокъ, Мамонтій — козокъ, Терентій — курокъ, Зосима Соловецкій—пчелокъ, стаями, роями, густыми медами!..»

Кромѣ того, свѣтлые языческіе боги замѣнились у насъ, въ христіанское время, какъ мы уже замѣтили (стр. 109), ангелами. Въ древне-русской письменности встрѣчаются

умствованія о явленіяхъ природы, какъ дѣйствіяхъ ангеловъ (Лѣт. Нест., 121; Жит. Кир. Бѣлоз.; Щаповъ). Византійская апокрифическая «Бесѣда трехъ святителей», передѣланная на славяно-русскій ладъ, вотъ что говоритъ о явленіяхъ грома и молніи: «Иванъ рече: отъ чего громъ сотворенъ бысть? Василій рече: два ангела громная есть—елленскій старецъ Перунъ и Хорсъ жидовинъ, два еста ангела молніина. Вопросъ: что есть громъ и молнія? Толкъ: ангелъ Господень летая біетъ крилома и гонитъ діавола. Молнія суть свиты ангельскіа. И егда идетъ дождь, тогда діаволъ станетъ. И егда молнія ходитъ, стрекаются, то со гнѣвомъ ангелъ Господень зритъ на діавола». По сохранившемуся доселѣ народному повѣрью, каждое свѣтило имѣетъ своего ангела: одинъ ангелъ носитъ по небу солнце, другіе—луну и звѣзды; вечеромъ каждый ангелъ зажигаетъ свою звѣзду, какъ лампаду, а къ утру тушитъ ее (От. Зап. 1842 г., VI, 51; Арх. Кал. кн. 1, отд. VI, 8).

Насколько языческій и христіанскій элементы перепутались въ нашихъ народныхъ сказаніяхъ о сотвореніи міра и человѣка, всемірномъ потопѣ, кончинѣ міра и его обновленіи, это уже достаточно видно изъ предыдущаго (стр. 55—59).

Что касается до нашихъ народно-христіанскихъ представленій о раѣ и адѣ, то въ нихъ удержаны почти всѣ черты отъ древне-языческаго представленія о загробномъ мѣстопребываніи душъ (стр. 61—2). Такъ, рай въ народномъ сознаніи представляется страной *солнца и вѣчной весны*, гдѣ рѣки *медовыя*, а берега *кисельные* (Илл. 1846 г., 344; Аѳ. I, 181—3; II, 133—142, 405; медъ и молоко — метафоры дождя, а кисель—облаковъ); адъ же или пекло изображается какъ міръ *подземный*, куда ведетъ трудный путь чрезъ *пропасти и горныя ущелья* (= облачныя горы и подземелья), міръ непроницаемой *тьмы* и страшно-*клокочущаго всепожигающаго пламени* (= грозовыя молніеносныя тучи). См. Сах. I, 54, II, 27, 65; Тр. Моск. Арх.

Общ. I, 74—5... Наши церковныя и лубочныя изображенія страшнаго суда рисуютъ адъ въ видѣ открытой огне дышащей пасти чудовищнаго змѣя (Изв. Имп. Арх. Общ. IV, 24; змѣй—туча). Самое слово *пекло* перешло отъ понятія громовой тучи, *пылающей* молніями и преисполненной кипучею влагою живой воды, метафорами которой издревле были смола и деготь (Аѳ. I, 788—9).

Какъ много, наконецъ, языческаго смысла народъ нашъ соединяетъ съ христіанскимъ богослуженіемъ, объ этомъ можно уже судить, принявъ во вниманіе *кудесническій* характеръ, какой онъ часто придаетъ ему (стр. 68). Сходивъ, напримѣръ, въ церковь, поставивъ предъ иконою свѣчку, онъ, говоря вообще, считаетъ Бога какбы обязаннымъ исполнить просимое, хотя бы это послѣднее состояло въ томъ, чтобъ изувѣчить лихаго человѣка, для чего иногда и надламливаетъ самую свѣчку, и под... Смысла и значенія богослужебныхъ дѣйствій и молитвъ онъ, по большей части, не понимаетъ. Къ святымъ иконамъ, особенно чудотворнымъ, и къ мощамъ св. угодниковъ Божіихъ относится часто совершенно поязычески, какъ нѣкогда относился къ идоламъ и амулетамъ. Вообще его благочестіе отличается внѣшнимъ характеромъ, ограничивается исполненіемъ священныхъ обрядовъ, постовъ, внѣшними дѣлами милосердія, и т. под. Служеніе Богу *духомъ и истиною* едва ли доступно ему.

Итакъ, язычество наше имѣетъ весьма важное значеніе въ нашей церковной исторіи. Содѣйствуя во многомъ распространенію у насъ христіанства съ внѣшне-общественной, практической его стороны, оно доселѣ во всемъ противодѣйствуетъ водворенію его въ нашемъ отечествѣ со стороны его внутренней и существенной, теоретической. Какъ, впрочемъ, ни велико это противодѣйствіе, оно съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе слабѣетъ. Сначала, приблизительно до XIII—XIV вв., говоря относительно всей массы народной, христіанство существуетъ

у насъ только по имени. На самомъ дѣлѣ господствуетъ еще старая вѣра, съ которою новая, говоря вообще, соединилась чисто механически. Народъ живо помнитъ своихъ языческихъ боговъ, и совершаетъ по прежнему свои языческіе обряды—всегда и вездѣ, когда и гдѣ только не мѣшаетъ этому, принудительнымъ образомъ, власть княжеская или церковная.[1] Дошедшія до насъ поученія пастырей этого времени прямо направлены противъ подробностей и частностей язычества, и вообще обнаруживаютъ его полную самостоятельность и жизненность. Особенно замѣчательно въ этомъ отношеніи *слово* нѣкоего *Христолюбца*, ревнителя по правой вѣрѣ. Слово это найдено въ сборникахъ XIV вѣка («Паисіевскомъ» и «Златой цѣпи»), и потому можетъ служить памятникомъ религіознаго состоянія нашего общества вообще въ XIII—XIV в. Христолюбецъ обличаетъ «христіанъ двоевѣрно живущихъ, которые, будучи христіанами, вѣруютъ въ Перуна, и въ Хорса, и въ Мокошь..., молятся и Огню, называя его Сварожичемъ»,—и затѣмъ, перечисливъ нѣкоторые языческіе обряды, совершаемые христіанами, замѣчаетъ: «такъ дѣлаютъ не только одни невѣжи, но и вѣжи, *священники и люди грамотные...*»[2] Съ XIV—XV в. язычество наше видимо начинаетъ христіанству уступать. Послѣ господствовавшаго доселѣ *механическаго двоевѣрія* является преобладающимъ *двоевѣріе органическое*, причемъ съ теченіемъ времени старая вѣра постепенно поглощается новою, хотя до полнаго торжества послѣдней и теперь очень еще далеко. Въ самомъ дѣлѣ, съ XIV в. обличенія въ служе-

[1] Подробно объ этомъ говорится въ статьѣ «О борьбѣ христіанства съ язычествомъ въ Россіи», помѣщ. въ авг. кн. Прав. Соб. за 1865 годъ.

[2] Кромѣ *слова Христолюбца* извѣстны также направленныя противъ язычества—*слово св. Григорія Богослова* (XIII в.), *слово истолков. мудростію Апостолъ, слово св. Іоанна Златоустаго*, и нѣкоторыя другія, помѣщенныя въ *Паисіевскомъ и Кирилло-Бѣлозерскомъ сборникахъ*. Слова эти изд. *Тихонравовымъ* въ Лѣт. р. литерат. Въ предыдущихъ главахъ мы не разъ обращались къ этимъ памятникамъ, чтобы возстановить содержаніе нашего язычества въ до-христіанское время...

нiи Перуну, Хорсу и другимъ, такъ называемымъ, высшимъ (небеснымъ) божествамъ пишутся у насъ, очевидно, по старой памяти, съ прежнихъ образцовъ. Въ нихъ не видно признаковъ отношенія къ дѣйствительности, чѣмъ отличаются памятники древнѣйшаго времени. Имена помянутыхъ боговъ смѣшиваются съ именами греческой миѳологіи, замѣняются однѣ другими, и нерѣдко искажаются такъ, что ихъ и узнать нельзя, напримѣръ имя *Хорса* превращается въ *Нахора*, имя *Перуна*—въ *Порсвна* (Арх. Кал. II, пол. 1, стр. 104). По всей вѣроятности, около этого времени забыты были въ народѣ имена этихъ боговъ, а ихъ образы и аттрибуты смѣшались окончательно съ христіанскими именами и представленіями, и въ этой формѣ существуютъ донынѣ. Что же касается именъ и образовъ низшихъ божествъ — домовыхъ, водяныхъ, лѣшихъ, и проч.. то, какъ мы видѣли, тѣ и другіе сохранились въ народныхъ вѣрованіяхъ, въ болѣе или менѣе чистомъ видѣ, до настоящаго времени, отожествляясь иногда, подъ вліяніемъ новой вѣры, съ дьяволами, какъ мы уже замѣтили выше (стр. 109, пр. 1). Вслѣдствіе забвенія подробностей языческой миѳологіи, въ пастырскихъ обличеніяхъ съ XIV—XV в. по преимуществу говорится объ идолослуженіи вообще, и о разныхъ языческихъ обрядахъ, безъ яснаго пониманія ихъ смысла. Вмѣстѣ съ тѣмъ съ этого же времени широко развивается у насъ апокрифическая или *отреченная* литература, которая обнаруживаетъ самостоятельное, активное отношеніе народа къ христіанской религіи, и свидѣтельствуетъ о дѣйствительномъ, хотя и неполномъ, усвоеніи христіанства массой народной. Апокрифы, и прежде, съ самаго начала христіанства, довольно наводнявшіе наше отечество разнаго рода сказаніями, съ этого времени обильно появляются у насъ изъ Греціи и Болгаріи, и затѣмъ, нѣсколько позднѣе, изъ Западной Европы. Народъ доселѣ еще съ любовію читаетъ, переписываетъ ихъ, варьируетъ на тысячу

ладовъ, распространяетъ новыми подробностями, переноситъ ихъ въ область поэзіи и связываетъ съ ними преданія родной старины[1] (Очерки, Бусл.).

Такимъ образомъ, историческій законъ, о которомъ мы упомянули въ самомъ началѣ настоящаго труда, какъ нельзя болѣе сказывается въ этомъ постепенномъ переходѣ нашемъ отъ старой вѣры къ новой. Само собою разумѣется, что при болѣе благопріятныхъ условіяхъ нашего развитія, чѣмъ это было въ дѣйствительности,[2] христіанство за девятисотлѣтній почти періодъ времени успѣло бы больше проникнуть въ сознаніе и жизнь нашего народа, чѣмъ это оказывается на дѣлѣ. Нечего и говорить, что для уничтоженія въ народѣ такихъ языческихъ воззрѣній и суевѣрій, какъ наши, и водворенія на мѣсто ихъ такихъ началъ и представленій, какія предлагаетъ православное христіанство, самое дѣйствительное и раціональное средство — народное образованіе. Возвышенное христіанское ученіе можетъ дѣйствовать на народъ со всею своею благотворностью, когда онъ его понимаетъ, т. е., сознательно принимаетъ, а до этого онъ можетъ дорости только путемъ просвѣщенія. Для непросвѣщенной, дѣтской фантазіи всегда понятнѣе и увлекательнѣе миѳическій міръ язычества. Безъ знанія законовъ природы и исторіи, совершенно безпомощный, неразвитый человѣкъ постоянно представляетъ себя подъ вліяніемъ таинственныхъ силъ, чувствуетъ отъ нихъ свою зависимостью, и во всемъ

---

[1] Мы указали общій ходъ замѣны у насъ старой вѣры новою. Прослѣдить шагъ за шагомъ за этой замѣной невозможно, сколько по недостатку историческихъ извѣстій, столько и еще болѣе потому, что дѣло христіанскаго просвѣщенія шло у насъ съ незамѣтною постепенностію, притомъ на громадномъ пространствѣ Русской земли—въ одномъ мѣстѣ скорѣе, въ другихъ медленнѣе. (Подр. см. Пр. Соб. 1865 г. авг. «О борьбѣ христіанства съ язычествомъ въ Россіи»).

[2] Кромѣ климатическихъ и географическихъ условій, наше умственное, нравственное и соціальное развитіе замедлялось еще, какъ извѣстно, вслѣдствіе особыхъ неблагопріятныхъ историческихъ обстоятельствъ нашихъ въ христіанское время, каковы, напр., борьба съ кочевниками, междоусобицы изъ-за удѣловъ, татарщина, византизмъ, закрѣпощеніе крестьянъ, и проч.

окружающемъ его ищетъ чего-то такого, на что̀ хочетъ опереться въ своемъ безсиліи... Въ прежнее время на Руси Церковь въ борьбѣ съ язычествомъ не имѣла въ своемъ распоряженіи этого средства.[1] Мѣры ея въ этомъ отношеніи, говоря вообще, отличались внѣшнеобличительнымъ или запретительнымъ характеромъ. Правительство гражданское могло тогда содѣйствовать ей только чисто полицейскими, принудительными мѣрами. Ясно, что тѣ и другія могли поражать наше язычество только съ той стороны, которая не составляла его сущности и была особенно слаба и неразвита—съ внѣшне-общественной его стороны.[2] Чего-нибудь рѣшительнаго для нашего язычества отъ этихъ мѣръ, очевидно, нельзя было ожидать... При Петрѣ Великомъ у насъ ясно сознана великая истина: «когда нѣтъ свѣта ученія, нельзя быть доброму Церкве поведенію, и нельзя не быть нестроенію и многимъ смѣха достойнымъ суевѣріямъ». Съ этого времени, болѣе или менѣе правильно, началось благотворное дѣло народнаго образованія, которое, коснувшись сначала верхнихъ и среднихъ слоевъ нашего общества, въ настоящее время

---

[1] Въ древней Руси, какъ извѣстно, духовенство, особенно въ низшихъ своихъ слояхъ, имѣвшихъ ближайшее отношеніе къ народу, не отличалось образованностью и развитіемъ. Вспомнимъ свидѣтельства объ этомъ Геннадія Новгородскаго, соборовъ Стоглаваго и 1667 г., Духовн. Регл., и пр.

[2] И замѣчательно, въ нашихъ старинныхъ обличеніяхъ перечисляются, главнымъ образомъ, тѣ языческія божества, служеніе которыхъ имѣло *общественный* характеръ, и указываются и преимуществу *общественныя* игры, пѣсни, пляски, развратъ и прочія виды *общественнаго* богослуженія. Въ празднествахъ, имѣвшихъ семейный характеръ, обличенія подмѣтили почти только такіе обряды, которые выходили изъ предѣловъ семьи и дома, напр. въ праздникъ Коляды — собираніе припасовъ для общей жертвы, переряживанье, попойки. Во внутренній міръ семьи, этотъ міръ суевѣрій тайныхъ, неоткрытыхъ, повидимому, не могла проникнуть наша первобытная Церковь. Поученія мало знаютъ даже о главномъ божествѣ дома — Домовомъ. Встрѣчается только голословное упоминаніе «бѣса-хороможителя» въ Златой цѣпи и указаніе на обрядъ въ честь домоваго при новосселіи въ одномъ Сборн. Рум. Музея (Оч. Буслаева, II, 125; Восток. 552). Изъ всѣхъ отраслей семейнаго богослуженія іерархія наиболѣе знала о служеніи Роду и Рожаницѣ, и то съ его внѣшней стороны (Прав. Соб. 1865 года авг. «О борьбѣ хр. съ язык. въ Россіи»).

важныхъ общественныхъ реформъ и учрежденія народныхъ школъ затрогиваетъ и низшіе его слои. Желательно, чтобы наши пастыри и учители Церкви въ дѣлѣ просвѣщенія народнаго шли впереди общества. Желательно, чтобы, въ связи съ этимъ, они не ограничивались, какъ было встарину, одними голословными обличеніями остатковъ язычества, а старались выяснять предъ своими пасомыми и слушателями дѣйствительное происхожденіе и смыслъ ихъ, сопоставляя ихъ, конечно, вмѣстѣ съ тѣмъ, съ чисто-православнымъ ученіемъ о подобныхъ предметахъ, — особенно, чтобы они всегда имѣли въ виду, что главное препятствіе къ утвержденію и полному торжеству христіанства въ нашемъ отечествѣ заключается въ теоретическихъ представленіяхъ нашего народа и его языческомъ пониманіи тѣхъ или другихъ элементовъ христіанской религіи. Вѣра христіанская должна быть усвояема свободнымъ разумѣніемъ вѣрующихъ. Она должна быть сознательною, разумною. Іисусъ Христосъ, посылая учениковъ своихъ на проповѣдь, заповѣдалъ, какъ извѣстно, прежде всего просвѣтить умъ человѣка, научить его истинамъ евангельскимъ...

ОПЕЧАТКИ.

Страниц.	*Строк.*	*напечатано:*	*слѣдовало бы напечатать:*
3.	4.	еже	уже
— Прим. 1.	1.	Ниже будетъ сдѣлано...	См. замѣчаніе...
— —	2.	въ язычествѣ.	въ язычествѣ (стр. 68 и 103).
7.	5 (снизу)	психологической	психической
8.	2 (снизу)	шагомъ впередъ	на пути язычества шагомъ впередъ.
9.	11 (снизу)	психологическій	психическій
—	3 (снизу)	(анпропоморфизмъ).	(антропоморфизмъ).
—	2 (снизу)	являстся	является въ язычествѣ.
10.	5 (снизу)	съ которыми прежде были тожественны	которыхъ прежде были символами:
12.	5 (снизу)	Гельмольда	Гельмольда (XII в.)
13.	2	стр. 74—79.	стр. 55—59.
—	4 (снизу)	стр. 136.	стр. 98.
14. Прим. 2.	3.	см. стр. 29, 1 пр.	см. стр. 21, пр. 3.
15.	14.	см. стр. 62—2.	см. стр. 45—46.
—	18.	см. ниже	см. стр. 61.
—	20.	(отъ скр. *svar* — небо и *за*—ходить)	(отъ санскритскмго *svar*—небо и *ga*—ходить)
16. Прим. 1.	2.	(см. ниже, стр. 41)	(см. стр. 21—32)
— — —	9.	(стр. 20, пр. 1)	(стр. 15, пр. 1).
— — 2.	4.	Зваррога	Зварога
17. Пр. 2.	1.	представилось	представлялось
18.	15 (снизу)	(см. объ этомъ ниже)	(см. стр. 27)
—	10 (снизу)	(см. ниже. ст. 36—7).	(си. стр. 27).
19.	4.	(см. ниже).	(см. стр. 21—22).
20.	9.	колядскія (см. ниже)	колядскія пѣсни (см. стр. 75—80).
—	4 (снизу)	солнечная страна	солнечная страна отожествляется.
—	2 (снизу)	(см. ниже, стр. 85—165)	(см. стр. 61—2 и 119, 120)
21.	6.	перж.	перй (перу̀)
—	8 (снизу)	(перев. тучи, стр. 17—18).	(первонач. тучи. стр. 13—14).
— Пр. 1.	1.	битые	обитые
22.	3.	едва	егда
—	9 (снизу)	(см. ниже)	(см. стр. 64.
23.	7.	представляется	представлялся
— Пр. 1.	3.	(см. ниже)	(см. стр. 110—113).
24.	4.	постепенно	постоянно
26. Прим.	5.	силы	явленія

Страниц.	*Строк.*	*напечатано:*	*слѣдовало бы напечатать:*
27.	11 (снизу)	(стр. 19)	(стр. 18)
— Пр. 1.	1.	(стр. 17—18)	(стр. 13—14)
38. Пр 1.	3.	мертвецы, колдуны и вѣдьмы	мертвецы, колдуны и вѣдьмы (стр. 39, пр. 1, и стр. 61, 64, 65, 98, 99).
— — 2.	3.	надъ зимою). Уподобленіе дождя.	надъ зимою), см. стр. 89, 101, прим. Кстати замѣтимъ, что уподобленіе дождя
—	16.	Ярило... Купало	Ярило или Ярила... Купало или Купала
31.	5.	представляется	представлялся
32.	3.	въ Новгородской	въ Новгородѣ
—	13.	дѣйственное	двойственное
—	17.	(Власій=Волосъ)	(Власій=Волосъ, см. стр. 116).
—	9 (снизу)	вседѣйствующій	воздѣйствующій
33.	5.	(стр. 23, прим. 3)	(стр. 17, прим. 3).
34.	7.	(см. ниже)	(см. стр. 85—88)
—	15 (сн.)	древѣ	деревѣ
35.	18.	составляетъ	составляла
36.	4 (сн.)	(см. выше, стр. 18)	(см. стр. 14)
37.	6.	(см. ниже)	(см. стр. 58)
38. Пр. 1.	4.	генія — хранителя: 1, что	генія хранителя. А отсюда образовались вѣрованія, 1-е, что
— — —	8.	строителя	жильца
39.	6 (снизу)	на новоселье. Такъ,	на новоселье,— о чемъ отчасти мы уже упомянули (см. пред. стр. пр. 1). Такъ,
40. Пр.	2 (сн.)	крестикъ	крестикъ (=молотъ, стр. 71. прим.)
42.	4.	имъ	имъ (см. стр. 71—75)
46.	12 (снизу)	о лѣсахъ	о лѣшихъ
	15 (сн.)	признали	признавали
48. Пр. 1.	1 (снизу)	(ср. 85—88)	(см. стр. 65)
51.	7.	приживающая	призывающая
— Пр. 1.	4.	(стр. 82—3)	(см. стр. 61).
54.	6.	Представленіе человѣческой души звѣздною (стр. 78) заставило	Миѳъ о происхожденіи человѣческой души (стр. 58) заставилъ
56.	5.	(см. ниже)	(см. стр. 110—113)
56.	14.	(см. ниже)	(см. тамъ же)
57. Пр. 3.	1 (снизу)	... стр. 58, 36)	... стр. 43, 26)
60.	18.	(см. ниже)	(см. стр. 70, прим.)
61.	6 (снизу)	подъ землею,- гдѣ	подъ землею,—западъ, гдѣ
62.	6.	(см. ниже)	(см. стр. 119, 120)
94.	14.	наступила	наступала

Страница.	*Строк.*	*напечатано:*	*слѣдовало бы напечатать:*
63.	6 (снизу)	Виллы	Вилы
65.	2.	см. ниже	см. стр. 83—85.
66.	6 (снизу)	(стр. 35, 37)	(стр. 37, 51)
66.	5 (снизу)	(стр. 39, пр. 1)	(стр. 37, прим. 1)
67.	1 (снизу)	(см. ниже)	(см. стр. 68, 101, пр.)
68. Пр. 1.	1 (снизу)	(см. ниже)	(см. стр. 53)
— — —	9.	наружному	народному
71. Прим.	12 (сн.)	въ мѣстахъ	въ лѣсахъ
— —	7 (снизу)	молитвы	молоты
72. Прим.	8.	см. стр. 47).	см. стр. 35, 36)
73. Пр. а,	2 (сн.)	(см. ниже)	(см. стр. 76, 77)
74.	8.	(см. ниже)	(см. стр. 76, 78). Вспомнимъ при этомъ, какія приношенія доселѣ дѣлаются домовымъ, водянымъ и лѣшимъ, см. стр. 39, 44, 48.
—	10.	указываетъ	указываетъ также
—	11 (сн.)	къ Юрьеву дню	къ Юрьеву дню (см. стр. 112, 117, 118).
75.	10.	см. ниже)	ср. стр. 76, 79)
79.	8 (сн.)	на покужѣ (или на покутѣ	на покутѣ (или на кутѣ
81.	3.	(см. ниже)	(см. стр. 12)
81.	11 (снизу)	(ср. стр. 57, 58)	(ср. стр. 61, 64)
82.	3.	(ср. стр. 65)	(стр. стр. 64)
—	11.	(ср. стр. 57, 58, 65)	(ср. стр. 61, 64)
—	13.	(ср. стр. 22)	(ср. стр. 24)
85.	17.	ибозначаетъ	обозначаетъ
86.	4 (снизу)	(стр. 27)	(стр. 39)
91.	7 (снизу)	(см. ниже)	(см. стр. 110—113)
95.	4 (снизу)	слово	слова
96. Пр. а,	6 (снизу)	лежитъ	лежало
100.	1.	вѣдмъ	вѣдьмъ
101. Пр.	2 (снизу)	божествъ	божествъ къ соотвѣтственной дѣятельности.
102.	4.	льстилъ	льститъ
103.	15.	Не говоря	Не говоримъ
106.	5 (снизу)	возвозможнымъ	возможнымъ
112. Прим.	10.	сотворима	сотворима
— —	2 (сн.)	Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ	Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ въ этотъ день

17/VI 94

Цѣна 1 р. 25 к. безъ пересылки.

LIBRARY OF CONGRESS
0 041 165 122 8